المملكة العربية السعودية
وزارة التعليم العالي
جامعة أم القرى
كلية الدعوة وأصول الدين
قسم العقيدة

ابن الزاغوني وآراؤه الاعتقادية

عرض ونقد

بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في العقيدة

إعداد

عبد الهادي بن عقيل الرشيدي

الرقم الجامعي

٤٢٥٨٨١٢٣

إشراف الدكتور

أحمد بن عبداللطيف العبداللطيف

١٤٢٩هـ


بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى والديّ الكريمين... إلى زوجتي الفاضلة.

أقدم هذا العمل الذي أرجو أن يضيف شيئًا جديدًا إلى المكتبة الإسلامية...

تحياتي ،،،

ملخص الرسالة

عنوان الدراسة: ابن الزاغوني وآراؤه العقدية: عرضًا ونقدًا.

مجال الدراسة: تتحدث الدراسة عن آراء أحد أعلام متكلمة الحنابلة وهو الفقيه أبو الحسن علي بن عبيدالله بن الزاغوني المتوفى سنة: ٥٢٧هـ.

محتويات الدراسة:

- تتكون الدراسة من مقدمة وتمهيد وبابين وخاتمة وفهارس.
- في المقدمة تحدثت عن أهمية الموضوع وأسباب اختياره ومنهج وخطة البحث.
- وفي التمهيد تحدثت عن نشأة الظاهرة الكلامية عمومًا والحنبلية خصوصًا.
- وفي الباب الأول كان الحديث عن عصر ابن الزاغوني وحياته الذاتية والعلمية، كما تحدثت عن منهجه في الاستدلال.
- وأما الباب الثاني فقد كان عن آراء ابن الزاغوني العقدية ونقدها على ضوء عقيدة السلف، وقد اقتضت ضرورة البحث تقسيمه إلى الفصول التالية:
(وجود الله تعالى، الوحدانية، الصفات، الرؤية، القدر، مسائل الوعد والوعيد، والإمامة).
- تم تقسيم كل فصل إلى مباحث فرعية ومسائل علمية.
- وفي نهاية هذه الدراسة خاتمة اشتملت على أهم نتائج البحث والتوصيات.

أهم نتائج الدراسة:

- يعتبر ابن الزاغوني من متكلمة الحنابلة الذين وافقوا قدماء متكلمة الصفاتية.
- يتابع ابن الزاغوني في عامة آرائه شيخ الحنابلة القاضي أبا يعلى.
- ابن الزاغوني ممن يرى إمكان الجمع بين دلائل العقول الكلامية ودلائل الشرع النقلية.
- كان ابن الزاغوني في آرائه الكلامية مقلدًا لمن قبله من المتكلمة لاسيما الأشعرية.

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين وأصلي وأسلم على سيد الأنبياء والمرسلين نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

فقد قام مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية بطباعة كتاب: "الإيضاح في أصول الدين" لابن الزاغوني المتوفى سنة: ٥٢٧هـ أحد أعلام مدرسة المتكلمين الحنابلة وأبرز أتباع القاضي أبي يعلى.

وأعلام هذه المدرسة من أقرب المتكلمين إلى الحق وأتبعهم للكتاب والسنة، فهم متكلمة أهل الحديث ونظار أهل السنة، وهنا تكمن المشكلة إذ أن كثيرًا من الباحثين بل وكبار العلماء يعتمدونهم مصدرًا أساسيًا في معرفة أقوال الإمام أحمد ابن حنبل إمام أهل السنة، وهم في حقيقة الحال يجهلون أقوال الإمام في كثير من مسائل الاعتقاد، ويظنون صحة المقولات الكلامية فجاءت آراؤهم الاعتقادية تمثل خطًا تلفيقيًا بين منهج أهل الحديث في العقيدة ومنهج المتكلمين.

ومن هنا تأتي أهمية الدراسة النقدية للآراء الاعتقادية لأحد أبرز متكلمي الحنابلة أبي الحسن علي بن عبيدالله الزاغوني، والباحث يأمل في نهاية بحثه أن يجيب على التساؤلات التالية:

١- كيف تسرب الأثر الكلامي إلى أعلام الحنابلة، وهم المعروفون بصدق تمسكهم بالكتاب والسنة وشدة إتباعهم لسلف الأمة؟ وما أسباب مخالفة ابن الزاغوني للإمام أحمد؟ وما مدى صحة الأقوال التي ينسبها إليه؟

٢- ما المسائل التي خالف فيها ابن الزاغوني معتقد أهل السنة؟ ومن كان سلفه في ذلك من الحنابلة وغيرهم؟

٣- ما مدى موافقته لمنهج أهل السنة في الاستدلال على المسائل العقدية؟ وهل الأقيسة العقلية التي يستخدمها صحيحة مقبولة أم فاسدة مردودة؟

٤- هل ابن الزاغوني متكلم؟ وأي مدرسة كلامية تأثر بها؟

٥- ما حقيقة موقف السلف من استخدام الطرق العقلية في إثبات مسائل الاعتقاد؟ وهل كان موقفهم من علم الكلام رفضًا لجنس النظر كما يعتقد بعض الناس؟ وما الآثار التي ترتبت على عدم التزام بعض أهل الحديث بموقف السلف من علم الكلام؟

* * *

أما المنهج الذي سلكه الباحث في عرض ونقد آراء ابن الزاغوني فيتمثل في النقاط التالية:

١- لم أعرض وأناقش جميع المسائل التي أوردها المصنف في كتابه ولكني أتعمد لأصول المسائل الاعتقادية التي يذكرها في كل باب أما غيرها فلا أتعرض له إلا على سبيل التبع والاستطراد إذا دعت الحاجة إلى ذلك.

٢- أختار من نصوصه أوضح المقاطع التي تبين رأيه في المسألة، وأسوق ذلك إما تضمينًا في الكلام أو بعبارة: يقول المصنف أو يقول ابن الزاغوني، هذا في الآراء والأقوال أما في استدلالاته فإني في الأعم الأغلب أذكر وجه الشاهد نصًا ونادرًا ما أنقل ملخص كلامه.

٣- أقوم ببيان مراده إما بشرح عباراته أو بطرح تساؤلات على النص المنقول فجاء تسلسل فقرات الدراسة النقدية كالتالي:

أ/• مناقشة نقله للأقوال في المسألة مع نقد القول الذي يختاره، وذكر الأقوال الأخرى التي لم يشر إليها.

• بيان الأساس الذي بنيت عليه هذه الأقوال والمأخذ الذي نزعت إليه كل طائفة سواء كان نقليًا سمعيًا أو عقليًا كلاميًا.

ب/• مناقشة أدلته في تقرير المسألة، وذكر من أين استفادها ما أمكن.

• ذكر الأدلة العقلية أو السمعية التي يستدل بها عادة في تقرير المسألة ولم يشر إليها المصنف.

- مناقشة إبطاله لأدلة المخالف، وذكر الأدلة العقلية أو السمعية التي يستدل بها المخالف و لم يشر إليها المصنف.

والباحث فيما سبق يتلمس منهجي التحليل والمقارنة: التحليل لكي لا نفرض رأيًا مسبقًا على القارئ وندلل عليه وإنما نرجو أن يصل القارئ بنفسه مع الباحث إلى النتيجة التي تمثل حقيقة الحال، أما المقارنة فهي السبيل الأمثل لمعرفة المدرسة العقدية التي ينتمي إليها المصنف والمأخذ الذي نزع إليه في كل قول.

٤- الالتزام بالمنهج العلمي، وذلك بالرجوع إلى المصادر الأصلية ما أمكن وتحرير المذاهب المختلفة من مراجعها المعتمدة وتوثيق النصوص وما إلى ذلك من متطلبات المنهج العلمي.

٥- الاقتصار في ذكر اسم المرجع بذكر ما يدل عليه فمثلاً: كتاب "درء التعارض" لابن تيميه أذكره بلفظ: "الدرء" وهكذا، ثم في فهرس المصادر اذكر المعلومات كاملة.

٦- لم ألتزم الترجمة لجميع الأعلام، وإنما أترجم للعلم إذا كان هناك أمر يلزم أن يعرف عنه كسنة الوفاة أو الشيوخ الذين أخذ عنهم العلم وهكذا...

* * *

هذا وقد سار الباحث في موضوعه على الخطة التالية:

المقدمة، وتشتمل على:

١- أهمية الموضوع.

٢- منهج البحث.

٣- الخطة.

التمهيد، وهو بمثابة مدخل عام للموضوع.

الباب الأول، ويشتمل على ثلاثة فصول:

١- عصر ابن الزاغوني.

٢- شخصية ابن الزاغوني العلمية والذاتية.

٣- أصول منهجه في الاستدلال.

الباب الثاني في آرائه الاعتقادية ويشتمل على سبعة فصول:

١- وجود الله تعالى.

٢- الوحدانية.

٣- الصفات.

٤- القدر.

٥- النبوة.

٦- مسائل الوعيد.

٧- الإمامة.

الخاتمة، وفيها أهم النتائج.

الفهارس.

* * *

الدراسات السابقة:

الكتاب المطبوع بمركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية قد حققه الباحث عصام السيد محمود وقدم له بدارسة قيمة ونافعة استفدت منها كثيرًا ولكن يلاحظ عليها ما يلي:

١- أن الدراسة لم تستوعب جميع أصول مسائل الكتاب.

٢- أن الدراسة كانت إجمالية وليست تفصيلية للمسائل التي تناولتها ولهذا انتهى فيها إلى أن ابن الزاغوني سلفيًا في الجملة والحق أن ابن الزاغوني أقرب إلى طريقة قدماء متكلمة الصفاتيه منه إلى طريقة السلف.

٣- أن الباحث المحقق في تحريره لآراء ابن الزاغوني في الصفات الخبرية الذاتية توصل إلى أنه جار على سنن السلف فهو يقول: "وبذلك استطاع ابن الزاغوني تقرير مذهبه في إثبات تلك الصفة والانتصار لمذهب السلف

والرد على تأويل المعارض.." والحق أن ابن الزاغوني وافق متكلمة الكلابية ومتقدمي الأشعرية الذين يثبتون هذه الصفات لكن بدون أن يعقلوا معانيها كما هي طريقة مفوضة الحنابلة.

٤- لم ينتقد المحقق ابن الزاغوني فيما ذهب إليه من إثبات الكسب للعبد، والصحيح أن ابن الزاغوني هنا موافق للماتريدية والباقلاني من الأشاعرة حيث يبالغون في إثبات قدرة العبد على فعله حتى يجعلون إرادته وقصده - اللذان هما مبدأ الأفعال — متعلقة بقدرة العبد وحدها.

٥- أنها ليست دراسة محكمة من جهة علمية، ولذلك لن أتعقب المحقق في بعض تحريراته التي قد لا اتفق معه فيها حاشا ما مضى في النقاط السابقة.

* * *

وبعد فهذا جهد المقل والنقص طبع البشر وإنما حسبي أني بذلت قصارى جهدي والله حسبي ونعم الوكيل.

وقبل أن أختم أتوجه بالشكر الجزيل لفضيلة شيخي المشرف على هذه الرسالة فضيلة الشيخ الدكتور: أحمد بن عبداللطيف العبداللطيف الذي أحاطني برعايته وفتح لي قلبه وبيته وأفادني بتوجيهاته واستدراكاته، فأسأل الله الكريم بمنه ولطفه أن يجزيه عني خير الجزاء وأن يبارك في علمه وحياته وأن يختم لنا وله بخير عاقبة.

كما أثني بالشكر الوافر لصاحب الفضيلة شيخي الدكتور: عبدالله بن محمد القرني صاحب فكرة اختيار هذا الموضوع والمرشد لي في بداية طريق البحث، فأسأل الله التواب الرحيم أن يكرم نزله ويعلي درجته ويرفــع ذكره في العالمين، ولا يفوتني أن أشكر فضيلة الشيخ الأستاذ الدكتور: علي بن نفيع العلياني والشيخ الأستاذ الدكتور: أحمد سيد رمضان على تفضلهما بقبول مناقشة هذه الرسالة العلمية، والله أسأل التوفيق والسداد، والحمد لله رب العالمين.

التمهيد:

مبدأ الافتراق والكلام

في الإسلام والسنة عمومًا وعند الحنابلة خصوصًا

التمهيد:

* مبدأ الافتراق والكلام:

ترك النبي صلى الله عليه وسلم الأمة على المحجة البيضاء معتصمة بكتاب ربها وسنة نبيها وأوصاها بإتباع سبيل المؤمنين والإقتداء بهدي صحابته الغر الميامين رضي الله عنهم أجمعين، فكانت الأمة على هذه المحجة سائرة وبتلك الحجة متمسكة وعلى الوصية محافظة حتى خرجت "السبئية" على ذي النورين – عثمان ابن عفان رضي الله عنه – ثم انشقت هذه الأخيرة إلى فرقتين متعاندتين: خوارج غالية في البراءة وشيعة غالية في التولي، ومن مقالة الخوارج تولدت مقالة أهل الاعتزال وانبثقت مقالة المرجئة الغالية، كما أنه من الشيعة خرجت متكلمة الجهمية المعطلة ومتكلمة الهشامية المشبهة، ومقالة الباطنية الإسماعيلية تمثل التطور الطبيعي لمقالة متكلمة الشيعة، ومن قبل هؤلاء كان مبدأ القبورية والخرافة في الإسلام.

فأول ظهور للفرق كان للخوارج والشيعة ثم ظهرت القدرية والمرجئة، وهذه الفرق الأربعة التي هي أصول الفرق ظهرت جميعًا في عهد الصحابة رضي الله عنهم ثم في عهد التابعين ظهرت المعتزلة والجهمية[1].

وكانت المسائل التي خالفت فيها هذه الفرق جمهور أهل الإسلام تدور أولاً حول الموقف من الصحابة في الفتنة ومن ثم الحكم على فاعل الكبيرة ثم تكلموا في مقدورات الله تعالى وتسلسل هذا الأمر حتى تكلموا في ذات الله تعالى وصفاته. ومن هذا الجدل والكلام تولدت مسائل أصبحت شعارًا لأهل البدعة والفرقة يباينون فيها أهل السنة والجماعة وأصول هذه المسألة هي:

١- الطعن في عدالة الصحابة الكرام وعلمهم، وهذا هو مبدأ الضلالة ومنشأ كل بدعة، ولذلك كان من أصول أهل السنة والحديث الإمساك عما شجر بين الصحابة الكرام والترضي عنهم أجمعين والحكم بعدالتهم أما الخوارج فقد كفروا عليًا ومن معه حمية للدين –زعموا– والروافض كفروا جمهور الصحابة لأنهم بزعمهم قد خانوا، والطائفتان أحق بما

---

[1] "منهاج السنة" لابن تيميه: ٢٣١/٦.

وصفوا به الصحابة الأطهار والخلفاء الأبرار. وكذلك المعتزلة فقد فسّقوا من اشترك في الفتنة من الصحابة الكرام، والمرجئة الأوائل توقفوا في عدالتهم وأرجأوا أمرهم إلى الله تعالى ولبئس الورع كان[1]، وفي مقابل هذا الجفاء هنالك من غلى وادعى العصمة لبعضهم بل ادعى فيه النبوة وإلهية والعياذ بالله تعالى.

٢- نفي القدر وإثبات خالق غير الله تعالى كما فعلت القدرية أو القول بالجبر ونفي أن يكون للعبد قدرة على فعله كما تقوله الجهمية.

٣- الحكم على مرتكب الكبيرة بحبوط العمل والخلود في النار كما تقوله الفرق الوعيدية أو الحكم له بالإيمان التام وأنه لا تضره معصيته كما تقوله المرجئة الغالية.

٤- نفي إمكان رؤية الله تعالى عقلاً وإنكار وقوعها شرعًا.

٥- تعطيل الباري تعالى عن صفات كماله كما فعلت الجهمية أو تشبيه صفات الله تعالى بصفات خلقه كما فعلت الهشامية والمقاتلية من الشيعة.

هذه هي أصول المسائل التي أطلق عليها أئمة أهل السنة البدع المغلظة وحكموا على من قال بها بأنه قد اتبع غير سبيل المؤمنين وأصبح من أهل البدعة والهوى، لأنه ينظمها أصل واحد هو إتباع الظن وما تهوى الأنفس أما من ظهر لهم فيها عناده فإنهم يحكمون بكفره وردته.

والجهمية فرقة خارجة عن الإسلام ليسوا من الأمة عند جماعة من أهل العلم فإنهم قد تكلموا في الدين على غير طريقة المرسلين وأصل منهاجهم يقوم على قاعدتين رئيسيتين:

الأولى: تخلية القلب عن كل علم فطري وتأسيس فطرة جديدة تتخذ من القاعدة الثانية قانونًا في المعرفة الإلهية، فبعد ما جاء الأنبياء بتكميل الفطرة أتى هؤلاء بتغييرها وتبديلها[2].

---

[1] "تهذيب الآثار" للطبري: ٦٦١/٢، "شرح الطحاوية" لابن أبي العز: ٥١٢.

[2] يبين ذلك قصة الجهم بن صفوان مع السُّمنية: حيث قال: "لا أعبد ربًا حتى أثبته" فهدم إيمانه وشك فيه وأخذ يدلل على وجود الله تعالى بينما الطريقة المحمدية هي البناء على ما عند الإنسان من الفطرة.

الثانية: تأسيس العقيدة في الله تبارك وتعالى على محض المعقول الكلامي المتولد من فلسفة أهل الهند واليونان[1] والمتضمن تصحيح دليل "حدوث الأجسام" عقلاً والقول بوجوبه دينًا وشرعًا.

أما أهل السنة والحديث فبقوا على مقالة واحدة في المعتقد ولهؤلاء المبتدعة مفارقين ولأفعالهم وأقوالهم منكرين وعليها بالفساد والبدعة شاهدين حتى خرج عبدالله بن سعيد بن كلاب[2] وكان من أهل السنة: يوافقهم على إثبات صفات الله تعالى وعلوه على خلقه، ويقول بأن القرآن كلام الله غير مخلوق، ويثبت رؤية المؤمنين لربهم يوم القيامة، ويثبت القدر، ويقول بقولهم في مرتكب الكبيرة، ويحكم بعدالة الصحابة الكرام، ويستمد عقيدته من الكتاب والسنة وما عليه سلف الأمة، ولكنه خالفهم في أمرين:

الأول في الدلائل: إذ كان يرى صحة الكلام عقلاً، وأن نصوص الكتاب والسنة خبرية محضة أي لا تتضمن الدلالة العقلية، ولذلك احتاج إلى المعقول الكلامي.

والثاني في المسائل: فإنه نفى قيام الأفعال الاختيارية في ذات الله تعالى، وأثبت الصفات الخبرية لكن مع تفويض معانيها.

ووافق هذا الرجل كلاً من أبي الحارث المحاسبي[3] وأبي العباس القلانسي[4] وكانوا في عهد الإمام أحمد رضي الله عنه فأمر بهجرهما مع أن ابن كلاب كان

---

[1] "بيان تلبيس الجهمية" لابن تيميه: ٩/١، يقول ابن تيميه: الجهمية نفاة الصفات الذين هم رؤوس أهل الكلام المزموم قولهم مأخوذ من قول خصماء إبراهيم الخليل كما هو مأخوذ من قول فرعون خصم موسى بن عمران فإن فرعون جحد الصانع وعلوه على خلقه وتكليمه لموسى، وقوم إبراهيم كان فيهم المعطلة فإن الفلاسفة القائلين بدعوة الكواكب فيهم المشرك وفيهم المعطل ونفي الصفات من أقوالهم وهم نوعان:

١- من لا يثبت لهذا العالم المشهود ربًا أبدعه بل يجعلون العالم نفسه واجب الوجود بذاته وهم الدهرية الطبيعية.

٢- من يثبت له مبدعًا واجب بنفسه وهم الدهرية الإلهية (ليس له صفة ثبوتية ولكن سلبية أو حركية): والجعد بن درهم من أهل حران وكان فيهم بقايا من الصابئة والفلاسفة ولهذا أنكر تكليم موسى وخلة إبراهيم. "الدرء": ٣٨٢/٣.

[2] هو عبدالله بن سعيد بن كلاب القطان البصري أبو محمد، رأس فرقة الكلابية، ذكر في ترجمة له أن له كتبًا في الرد على المعتزلة: "الصفات" و"التوحيد" و"الرد على الحشوية" لا يعرف زمن وفاته لكنه كان موجودًا في عهد الإمام أحمد، "طبقات الشافعية" للأسنوي: ٣٤٤/٢.

[3] هو الحارث بن أسد المحاسبي العتري أبو عبدالله ولد ما بين (١٦٥ – ١٧٠)هـ وتوفي سنة (٢٤٣هـ) كان يجمع بين الكلام والتصوف والحديث والفقه، "طبقات الشافعية" للسبكي: ٣٧/٢.

[4] هو أبو العباس أحمد بن عبدالرحمن بن خالد القلانسي، لا يعرف تاريخ مولده ولا وفاته لكنه على الراجح متقدم على الأشعري على طريقة ابن كلاب، "الملل والنحل" للشهرستاني: ٨١/١.

يناظر أهل البدعة إبطالاً لبدعتهم ونصرة لمقالة أهل السنة وأبلى في ذلك بلاءً حسنا، فلم يكن ما ابتدعه هذا الرجل في أصول السنة أو كلياتها كما فعله أهل الاعتزال والتجهم أو أهل الإرجاء والقدر أو الخوارج والروافض، وإنما هو أمر في دقيق السنة وتفاصيلها - كما رأينا، ولكن لعمق علم الإمام أحمد، فقد علم أن هذا الرجل قد دخل عليه شيء من التجهم – ولبعد نظره خاف أن يرجع هذا الانحراف على أصول السنة لأن طرد هذه الشعب الجهمية يؤول في النهاية إلى حقيقة قول الجهمية، وهذا ما وقع في قريب منه متأخري هؤلاء الكلابية.

وكرد فعل لمقالة الكلابية المتأثرة بأصل متكلمة الجهمية ظهرت مقالة الكرامية تحمل بذور التجسيم متأثرة بمتكلمة الهشامية.

فالأولون يمثلون التيار الكلامي المثالي والآخرون يمثلون التيار المادي في دائرة المنتسبين لأهل السنة وفي هؤلاء وأولئك يقول شيخ الإسلام في معرض حديثه عن حديث الافتراق: "ومما ينبغي أن يعرف أن الطوائف المنتسبة إلى متبوعين في أصول الدين والكلام على درجات: منهم من يكون خالف السنة في أصول عظيمة ومنهم من يكون إنما خالف السنة في أمور دقيقة ومن يكون قد رد على غيره من الطوائف الذين هم أبعد عن السنة منه فيكون محمودًا فيما رده من الباطل وقاله من الحق لكن يكون قد تجاوز العدل في رده بحيث جحد بعض الحق وقال بعض الباطل فيكون رد بدعة كبيرة ببدعة أخف منها ورد الباطل بباطلٍ أخف منه، وهذه حال أكثر أهل الكلام المنتسبين إلى السنة والجماعة، ومثل هؤلاء إذا لم يجعلوا ما ابتدعوه قولاً يفارقون به جماعة المسلمين يوالون عليه ويعادون عليه كان نوع من الخطأ والله سبحانه وتعالى يغفر للمؤمنين خطأهم في مثل ذلك، ولهذا وقع في مثل هذا كثير من سلف الأمة وأئمتها..."[1].

---

[1] "مجموع الفتاوى" لابن تيميه: ٣/٣٤٨.

وفي عهد الإمام ابن خزيمة المتوفى سنة (٣١١هـ) تسربت مقالة الكلابية لاثنين من أخص أصحابه هما أبو علي الثقفي[١] وأبو بكر الصبغي[٢] فهجرهما الإمام وأنكر عليهما وصنف في الرد والإبطال لهذه المقالة.

وفي هذا الوقت خرج أبو الحسن الأشعري من مذهب المعتزلة وتبنى مذهب أهل السنة والجماعة ولم يكن خبيرًا به خبرته بالكلام بل بقي عنده بقايا من الاعتزال فنحى قريبًا من طريقة الكلابية المنتسبين لأهل السنة والحديث بل كان منتسبًا للإمام أحمد طالبًا لود أصحابه، وكان البربهاري صاحب "شرح السنة" المتوفى سنة ٣١١هـ وأبو بكر الخلال جامع علوم أحمد والمتوفى سنة ٣١١هـ أبرز معاصريه من الحنابلة.

هذا هو الخط العام للظاهرة الكلامية في الإسلام وعند أهل السنة أما بخصوص الحنابلة فسنتكلم عنها في السطور التالية:

الأثر الكلامي في مقالات الناس يظهر إما بشكل تأويل للنص أو تفويض يعطله عن دلالته أو بشكل زيادة في الإثبات توهم التشبيه أو التجسيم.

وفي الطبقة الأولى من أصحاب أحمد الذين تلقوا عنه العلم نجد بدايات تمثل جذور الانحراف عن حقيقة مذهب الإمام:

البداية الأولى: فيما رواه حنبل بن إسحاق[٣] في المحنة عن الإمام أحمد أنهم لما احتجوا عليه يقول النبي صلى الله عليه وسلم: "تجيء البقرة وآل عمران كأنهما

---

[١] هو أبو علي محمد بن عبدالوهاب بن عبدالرحمن بن عبدالوهاب الثقفي ولد سنة (٢٤٤هـ) كان متصوفًا زاهدًا ناظرًا توفي سنة (٣٢٨هـ) "السير": ٢٨١/١٥.

[٢] هو أبو بكر أحمد بن إسحاق بن أيوب النيسابوري الشافعي ولد سنة (٢٥٨هـ) من تلاميذ أبي علي الثقفي كان واسع العلم إمامًا في الفقه والحديث والأصول له تصانيف جليلة توفي سنة (٣٤٢هـ) "السير": ٤٨٣/١٥.

[٣] هو حنبل بن إسحاق بن حنبل بن هلال الشيباني ابن عم الإمام أحمد وتلميذه إمام حافظ محدث صدوق إلا أنه يتفرد ويغرب في مسائله توفي سنة: ٣٧٣هـ، "طبقات الحنابلة": ١٤٣/١.

غمامتان أو غايتان أو فرقان من طير صواف" ونحو ذلك من الحديث الذي فيه إتيان القرآن ومجيئه وقالوا له لا يوصف بالإتيان والمجيء إلا مخلوق، عارضهم الإمام أحمد بقوله تعالى: ﴿**هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام**﴾ (البقرة: ٢١)، قال: قيل: "إنما يأتي أمره"[١].

فمن تابع حنبل على هذه الرواية من الأصحاب قال بتصحيح التأويل، وهم أبو الحسن التميمي وأتباعه والقاضي أبو يعلى وأتباعه.

والبداية الثانية: فيما نقله حرب بن إسماعيل الكرماني في عقيدته من إثبات لفظ الحركة عن الإمام أحمد، فيكون قد زاد في الإثبات المشروع، والكرماني إنما نقل مذهب أحمد بحسب فهمه لما يقتضيه مذهب الإمام وقد تابع هذا الاتجاه – الزيادة في الإثبات – أبو عبدالله بن حامد والقاضي أبو يعلى.

أما إذا نظرنا في الطبقة الثانية من أصحاب الإمام ونعني بهم الذين آخذوا العلم ممن أخذ العلم عن الإمام كأبي بكر الخلال وأبي بكر النجاد والآجري وأبي علي الخرقي وأمثالهم فإننا لا نجد إلى ما يشير إلى شيء من بدعتي التعطيل أو التجسيم إلا أن أبا بكر عبدالعزيز المعروف بغلام الخلال – المتوفى سنة: ٣٦٣هـ أي أنه من الطبقة الثالثة –، يحكي عن أصحابه في المراد من قول السلف القرآن: كلام الله غير مخلوق قولين:

أحدهما أنه قديم لا يتعلق بمشيئته وقدرته. والثاني أنه لم يزل متكلمًا إذا شاء، وهذا عين الخلاف الذي نقله الحارث المحاسبي عن أهل السنة[٢] وهو مبني على أصل كلامي يقضي بامتناع حلول الحوادث بالقديم كما هو قول الكلابية.

---

[١] "إبطال التأويلات" لأبي يعلى: ٦١، ينظر البحث: ص٦٢ وفيه تحقيق هذا النقل عن الإمام.

[٢] "التسعينية" لابن تيميه: ٥٤٣/٢.

وهذا يعني أن الخلاف في هذه المسألة موجود قبله لأنه لا يظن أنه يقصد خلاف أبي الحسن التميمي وأتباعه مع أبي الحسن بن حامد وأتباعه وذلك لتأخرهم عنه، فالذي يظهر أنه يقصد من تقدمه وأخذ عنهم العلم وهم الطبقة الثانية.

يقول ابن تيميه: "وممن كان يوافق على نفي ما يقوم به من الأمور المتعلقة بمشيئته وقدرته كقول ابن كلاب أبو الحسن التميمي وأتباعه – (وهم صاحبه ابن أبي موسى وابنه أبو الفضل عبدالواحد التميمي وابن ابنه رزق الله التميمي وغيرهم)- والقاضي أبو يعلى وأتباعه كابن عقيل وابن الزاغوني وأمثالهم (كابن الجوزي والحسين بن صدقه) وإن كان في كلام القاضي ما يوافق هذا تارة وهذا تارة.

وممن كان يخالفهم في ذلك أبو عبدالله بن حامد وأبو بكر بن عبدالعزيز وأبو عبدالله بن بطه وأبو عبدالله بن منده وأبو نصر السجزي ويحيى بن عمار السجستاني وأبو إسماعيل الأنصاري وأمثالهم"[1].

من النقولات السابقة يتضح جليًا أن الطبقة الثالثة من أصحاب أحمد قد أصبحت منقسمة فعلاً إلى اتجاهين:

إحداهما من تأثر بأصل الكلابية القاضي بامتناع قيام الأفعال الاختبارية بالله تعالى وعلى رأس هذا الاتجاه أبو الحسن التميمي وأهل بيته وتابع هؤلاء طائفة من أصحاب أبي عبدالله بن حامد كالقاضي أبي يعلى في بعض أحواله وأتباعه كابن عقيل وابن الزاغوني.

والاتجاه الثاني وهم من مشى على طريقة المتقدمين من أصحاب أحمد كالدارمي والكرماني القائلين بقيام الأمور الاختيارية بالله تعالى وعلى رأس هذا الاتجاه أبو عبدالله الحسن بن حامد وابن بطه وابن منده وأبو نصر السجزي وأمثالهم، وأبو بكر عبدالعزيز غلام الخلال على هذا القول.

---

[1] "الدرء" لابن تيميه: ٤٦٥/٧.

ومن الجدير بالملاحظة أنه في الوقت الذي يميل الاتجاه الأول إلى شيء من النفي والتعطيل نجد الاتجاه الثاني فيهم من يميل إلى شيء من الزيادة في الإثبات، وفي هذا يقول ابن تيميه: "أما الحنبلية فأبو عبدالله بن حامد قوي في الإثبات جاد فيه يترع لمسائل الصفات الخبرية وسلك طريقه القاضي أبو يعلى لكنه ألين منه وأبعد عن الزيادة في الإثبات وأما أبو عبدالله بن بطه فطريقته طريقة المحدثين المحضة كالآجري في الشريعة. واللالكائي في السنن والخلال... وإلى طريقته يميل متأخروا المحدثين وأما التميميون كأبي الحسن وابن أبي الفضل ورزق الله فهم أبعد عن الإثبات وأقرب إلى موافقة غيرهم وألين لهم ولهذا تتبعهم الصوفية ويميل إليهم فضلاء الأشعرية كالباقلاني والبيهقي فإن عقيدة أحمد التي كتبها أبو الفضل هي التي اعتمدها البيهقي مع أن القوم ماشون على السنة.

وأما ابن عقيل فإذا انحرف وقع في كلامه مادة قوية معتزلية في الصفات والقدر وكرامات الأولياء بحيث يكون الأشعري أحسن قولاً وأقرب إلى السنة. فإن الأشعري كان ينتسب إلى مذهب أهل الحديث وإمامهم عنده أحمد بن حنبل وذكر أبو بكر عبدالعزيز وغيره في مناظراته ما يقتضي أنه عنده من متكلمي أهل الحديث لم يجعله مباينًا لهم وكانوا قديمًا متقاربين إلا أن فيهم من ينكر عليه ما ينكره على من خرج منهم إلى شيء من الكلام لما في ذلك من البدعة مع أن أصل مقالته ليست على السنة المحضة بل هو مقصر عنها تقصيرًا معروفًا والأشعرية فيما يثبتونه من السنة فرع على الحنبلية كما أن الحنبلية فيما يحتجون به من القياس العقلي فرع عليهم وإنما وقعه الفرقة بسبب فتنته القشيري"[١].

ومن كلام ابن تيميه السابق يمكن أن نخرج بأمور:

---

[١] "الفتاوى" لابن تيميه: ٥٢/٦.

١- أن هناك ثلاث اتجاهات رئيسة لأصحاب أحمد من الطبقة الثالثة فيما يثبتونه من الصفات الخبرية الذاتية:

أ- اتجاه يميل إلى شيء من الزيادة في الإثبات ويقف على رأس هذا الاتجاه أبو عبدالله بن حامد وتبعه عليه القاضي أبو يعلى ولكن بصورة أخف.

ب- اتجاه يميل إلى شيء من النفي ويقف على رأس هذا الاتجاه أبو الحسن التميمي وأهل بيته وإلى هؤلاء تميل الأشعرية كالباقلاني والبيهقي.

ج- اتجاه يميل إلى طريقة المحدثين المحضة (التقيد بألفاظ النصوص) وعلى رأس هؤلاء أبو عبدالله بن بطه.

ومما ينبغي أن يعلم أن هؤلاء الثلاثة الذين يمثلون رؤوس هذه الاتجاهات كلهم قد تلقوا العلم على يد أبو بكر عبدالعزيز غلام الخلال.

٢- أن المتقدمين من أصحاب أحمد كانوا يعدون أبا الحسن الأشعري من متكلمة أهل الحديث وكان مختلطًا بهم "كاختلاط المتكلم بمترلة ابن عقيل عند متأخريهم ويذكره متقدمي أصحاب أحمد في كتبهم على طريق ذكر الموافق للسنة في الجملة"[١] ، ولهذا كان بين التمايمه والباقلاني من الصحبة والمودة ما هو مشهور معروف، ولعل هذا الموضع يفسر بعض الشيء كيف تسرب الكلام إلى أصحاب أحمد رحمهم الله تعالى.

٣- أن ابن عقيل كان في كلامه مادة قوية معتزلية أي أنه يقرب من قول النفاة وعلى هذه الطريقة سار ابن الجوزي في أكثر كتبه[٢] ، وذلك أن ابن عقيل كان يدرس الأصول على بعض شيوخ الكلام كأبي علي بن الوليد وأبي القاسم بن

---

[١] "الدرء" لابن تيميه: ٤٦٢/٧.

[٢] المصدر السابق: ٤٦٢/٧.

التبان من المعتزلة[1] وهذا الأمر سنجده أيضًا عند شيخه القاضي أبي يعلى فإنه كان يدرس الأصول سرًا على يد ابن التبان المذكور سابقًا[2].

٤- أن أبا الفضل عبدالواحد بن عبدالعزيز بن الحارث التميمي ابن أبو الحسن التميمي قد صنف رسالة في اعتقاد أحمد لم يذكر فيها ألفاظ الإمام وإنما يذكر اعتقاد الإمام بحسب فهمه[3] وعلى هذه العقيدة اعتمد البيهقي في نقل مذهب أحمد في "أصول الدين".

يتلخص من العرض السابق لمواقف الحنابلة في الصفات الخبرية الذاتية والخبرية الفعلية أن أبا الحسن التميمي هو أول من أظهر موافقة متقدمي الأشاعرة في الصفات الخبرية من جهة أنه يقصر في الإثبات وتابعه على ذلك أهل بيته وأصحابه فإنه لا يثبت كل الصفات الخبرية الواردة في الأحاديث الصحيحة، فقابله الحسن بن حامد وأتباعه كالقاضي أبي يعلى فزاد في الإثبات حتى أنه أثبت بعض الصفات الواردة من طرق ضعيفة.

ثم أن هاتين المدرستين — إن صح التعبير — مدرسة ابن حامد ومدرسة أبي الحسن التميمي قد افترقتا أيضًا في الصفات الاختيارية فبينما ينزع ابن حامد إلى إثباتها حتى أنه يجعل النزول يقتضي خلو العرش نرى أن أبا الحسن التميمي يتأول هذه الصفات بأفعال يفعلها الله تعالى بالمخلوقات كما هي طريقة أبي الحسن الأشعري لكن العجيب هنا أن نرى أتباع ابن حامد كالقاضي أبي يعلى وأتباعه: ابن عقيل وابن الزاغوني وابن الجوزي ينحازون إلى مدرسة النفاة من الحنابلة، ويوافقون أبا الحسن الأشعري على نفي الأفعال الختيارية.

وهذا آوان الكلام في أسباب هذا الانحراف:

---

[1] "الفتاوى" لابن تيميه: ٣٩٧/٥.

[2] "السير" للذهبي: ٦٢٥/١٧.

[3] "براءة الأئمة الأربعة": الحميدي: ١٢٧.

يمكن إجمال أسباب هذا الانحراف لدى الحنابلة عن حقيقة مذهب إمامهم بخمسة أسباب رئيسة:

١- الغلط في الرواية، وهذا هو **أصل التأويل والتعطيل** عند الحنابلة إذ أن الأساس النقلي الذي يستند إليه النفاة من الحنابلة هو رواية حنبل بن إسحاق في كتاب المحنة من جهة أن الإمام أجاز التأويل فيها.

٢- الغلط في النقل، وهذا هو **أصل الزيادة في الإثبات** وبدايات هذا النوع من الانحراف نجده في نقل حرب الكرماني لمعتقد الإمام مما جعل منازعي الحنابلة يتهموهم بالتجسيم لأنه مقتضى ذلك عندهم.

كما أن هناك رسائل صنفت في نقل اعتقاد الإمام أحمد لم يعتمد فيها مؤلفيها نص كلام أحمد ولا ألفاظه وإنما نقلوا اعتقاده بحسب ما يظنونه ومن ذلك رسالتا التميميين أبو الفضل وأبو محمد رزق الله.

٣- الغلط في الفهم، وهذا هو **أصل التفويض** في مذهب الإمام أحمد فإن بعض الحنابلة فهم من قول أحمد: "لا معنى ولا كيف"[١] أنه ينفي إثبات معاني الصفات كما ينفي أن تكون لها كيفية في نفس الأمر.

٤- الأخذ عن علماء البدعة والاختلاط بهم، وهذا هو الأصل في **انتشار علم الكلام** بين الحنابلة، فإن أبا الحسن التميمي كان بينه وبين الأشاعرة كالباقلاني من الموافقة والمودة ما هو معروف مشهور[٢]، كما أن أبا يعلى كان يدرس الأصول سرًا على أبي القاسم ابن التبان المعتزلي وكذلك كان يفعل ابن عقيل بل زاد عليه شيخًا آخر هو أبو علي بن الوليد[٣].

---

[١] "ذم التأويل" لابن قدامه: ٢٢.

[٢] "الدرء" لابن تيميه: ٤٦٣/٧.

[٣] "الفتاوى" لابن تيميه: ٣٩٧/٥.

وهذا السبب في الحقيقة هو أخطرها وأعظمها ضررًا في الدين، فقد كنت استغرب كيف يتسرب داء الكلام إلى المحدثين كالإمام الخطابي وأمثاله حتى وجدت أن أبا بكر محمد بن علي القفال الكبير المعروف بالشاشي[1] وهو من أعظم شيوخ الخطابي كان يقرأ على أبي الحسن الأشعري الكلام بينما الأخير يقرأ عليه الفقه.

٥- عدم القيام بواجب الرد والإبطال للبدع ظنًا أن هذا هو مقتضى موقف السلف من أهل البدع لما كانوا ينهون عن مجالسة أهل البدع ومناظرتهم، والحق أن الأئمة إنما كانوا يفعلون هذا في بداية أمر البدع قبل أن تستفحل وتنتشر في الأمة أما بعد شيوع أمرها فقد صنفوا في ردها المؤلفات ومن أمثلة ذلك: "الرد على الجهمية والمعطلة" للإمام أحمد و"الرد على المريسي" للدارمي وكتاب التوحيد "لابن خزيمه" فالمطالع لهذه المصنفات وأمثالهم يجد فيها إبطالاً للبدعة وشبهتها بالأدلة الشرعية المتضمنة للدلالة العقلية والأقيسة الصحيحة.

وهنا أمر آخر وهو أن كثير من الأتباع لما رأى أن الأئمة يأمرون بالاعتصام بالسنة والرد إلى الشريعة وعدم النظر في شيء من الكلام ظن أن مرادهم التسليم المحض للنصوص والتقليد المجرد للسابقين دون فهم لوجه الحجة العقلية التي جاءت بها النصوص الشرعية وقال بها أئمة الدين لأنهم يظنون أن دلالة النصوص خبرية محضة، فوافقوا المتكلمين من هذه الجهة من حيث لا يشعرون، الأمر الذي جعل أتباعهم من الأذكياء يبحثون عن مصادر أخرى للتلقي ترضي ما في عقولهم من الحيرة وتزيل ما في نفوسهم من القلق.

* * *

---

[1] "الطبقات" للسبكي: ٢٠٠/٣، يقول السبكي فيه: "كان إمامًا في التفسير إمامًا في الحديث إمامًا في الكلام إمامًا في الأصول إمامًا في الزهد والورع إمامًا في اللغة والشعر، توفي سنة: ٣٦٥هـ.

الباب الأول:

حياة ابن الزاغوني

الفصل الأول: عصر ابن الزاغوني: سياسيًا ، اجتماعيًا ، علميًا.

الفصل الثاني: سيرة ابن الزاغوني: النشأة ، الشيوخ والتلاميذ ، الثقافة والمؤلفات.

الفصل الثالث: أصول منهج ابن الزاغوني في الاستدلال.

الفصل الأول:

عصر ابن الزاغوني، وفيه:

أولاً: الحالة السياسية والاجتماعية.

ثانيًا: الحالة العلمية.

عصر ابن الزاغوني

أولاً: الحالة السياسية والاجتماعية:

الفترة الممتدة ما بين منتصف القرن الخامس الهجري وحتى الربع الأول من القرن السادس الهجري تمثل هذه الفترة امتدادًا لمرحلة تفكك الدولة الإسلامية وضعف الخلافة حيث تمزقت المملكة كل ممزق وأخذت الأقطار الإسلامية تستقل عن بغداد شيئًا فشيئًا... فصارت المملكة الإسلامية عبارة عن دول مستقلة وعلاقة بعضها مع بعض علاقة مخالفة أحيانًا وعداء غالبًا وأصبح لكل دولة ما لها وجندها وإدارتها وقضاؤها وسكتها وأميرها وإن اعترف بعضهم بالخليفة في بغداد حينًا من الزمن فاعتراف ظاهري ليس له أثر فعلي"[1]. فالخلافة إذن أصبحت صورية شكلية ترمز إلى وحدة المسلمين أما تدبير الدولة وتولي مقاليد الأمور فبيد غيرهم من ملوك وسلاطين تلك الدويلات المتنافرة.

وقد انعقدت الخلافة في تلك الفترة لثلاثة من بني العباس[2]:

١- المقتدي بأمر الله أبي القاسم عبدالله: (٤٦٧هـ - ٤٨٧هـ).

٢- المستظهر بالله أبي العباس أحمد: (٤٨٧هـ - ٥١٢هـ).

٣- المسترشد بالله أبي المنصور الفضل بن المستظهر: (٥١٢هـ - ٥٢٩هـ).

أما أبرز الدويلات القائمة في تلك الفترة فكانت هناك دولتان تتنافسان في المشرق الإسلامي:

* دولة السلاجقة من ٤٢٩هـ - ٥٢٦هـ وامتدت رقعتها لتشمل الشام وتركيا وبلاد خراسان والحرمين، وقد دخلت بغداد تحت الحكم السلجوقي في سنة ٤٤٧هـ بقيادة الملك طغرلبك منهيًا بذلك ولاية بني بويه لبغداد وجنوب العراق[3].

وقد توالى على حكم الدولة السلجوقية خلال تلك الفترة كل من:

---

[1] "ظهر الإسلام" لأحمد أمين: ٩١/١.

[2] "الكامل" لابن الأثير: (٤٠٧/٨، ٤٩٣) - (١٧٤/٩)، "البداية والنهاية" لابن كثير: ١٠/١٢.

[3] "البداية والنهاية" لابن كثير: ٦٦/١٢.

١- ألب أرسلان السلجوقي: (٤٥٥هـ - ٤٦٥هـ).

٢- ملكشاه بن ألب أرسلان: (٤٦٥هـ - ٤٨٥هـ).

٣- تتش بن ألب أرسلان: (٤٨٥هـ - ٤٨٨هـ)، وكانت تعقد في مجلس هذا الأمير مناظرات بين الحنابلة والأشاعرة في مسألة القرآن وغيرها[(١)].

٤- دقاق بن تتش بن ألب أرسلان: (٤٨٨هـ - ٥٠٧هـ).

٥- المملوك طغتكين الأتابك: (٥٠٧هـ - ٥٢٢هـ)، وكان شديدًا على الباطنية والصليبيين[(٢)].

٦- بوري بن طغتكين الأتابك: (٥٢٢هـ - ٥٢٦هـ)، وقد سار على نهج أبيه في محاربة المد الباطني والمد الصليبي شغوفًا بالجهاد[(٣)]، ثم تولى بعده أبناؤه.

*** دولة آل سبكتكين: (٣٥١ – ٥٤٧هـ):**

وكان يحكمها في أول الأمر السلطان محمود بن سبكتكين حتى توفي سنة ٤٢١هـ ثم أوصى بالملك لابنه محمد فحكم بلاد الهند ونيسابور ولكن أخاه الأكبر مسعود الذي كان في أصبهان عند وفاة والده عاد إلى نيسابور واستولى على مقاليد الحكم وبهذا حكم خراسان وبلاد الهند والسند وسجستان وأصبهان وغير ذلك[(٤)].

ثم تولى بعده ابنه إبراهيم (٤٥١ – ٤٨٠هـ)، وكانت الحروب بين مسعود وأبنائه من جهة ومحمد وأبنائه من جهة أخرى لا تتوقف حتى انتهى الأمر بسيطرة مودود بن مسعود على مقاليد الأمور.

---

(١) "سير أعلام النبلاء" للذهبي: ٨٣/١٩.

(٢) المصدر السابق: ٥٢٠/١٩.

(٣) المصدر السابق: ٥٧٣/١٩.

(٤) "الكامل" لابن الأثير: ٣٤٦/٧.

واستمر ملك الملوك من آل سبكتكين حتى سنة ٥٤٧هـ حيث انتهت دولتهم وقامت على إثرها دولة ملوك الغورية بغزنه.

وكان هناك صراعًا خارجيًا بين هذه الدولة ودولة السلاجقة حيث استغل السلاجقة الصراع الداخلي ليستولوا على خراسان وما حولها[١].

أما ناحية المغرب فكانت "دولة المرابطين" في أوج قوتها في عهد السلطان يوسف بن تاشفين البربري المتوفي سنة ٥٠٠هـ[٢] ولما ثارت النصارى في الأندلس عبر إليهم ابن تاشفين فقضى عليهم في معركة الزلاقة سنة ٤٧٩هـ[٣] وسقطت "دولة المرابطين" على يد محمود بن تومرث المتوفي سنة ٥٢٤هـ ومنذ ذلكم الحين بدأت "دولة الموحدين".

وقد طلب ابن تومرت العلم على يد علماء الأشاعرة في المشرق كأبي حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥هـ وإلكيا الهراسي المتوفى سنة ٥٠٤هـ، وكان فيه تشيع واعتزال وتفلسف مع ما يدعي من الأشعرية[٤].

* * *

يبرز في هذه الفترة ما بين منتصف القرن الخامس الهجري وأوائل القرن السادس خمس عوامل كان لها الأثر الكبير في الحالة الاجتماعية والسياسية للمسلمين:

أحدها: الغزو الصليبي.

والثاني: النفوذ الباطني.

والثالث: تولي الأعاجم الملك والسلطان.

والرابع: الانقسام المذهبي والطائفي الحاد.

---

[١] "الكامل" لابن الأثير: ١٥/٧.

[٢] "وفيات الأعيان" لابن خلكان : ١١٢/٧.

[٣] "الكامل" لابن الأثير: ١٥١/١٠.

[٤] "تاريخ ابن خلدون": ٣٠٠/٦.

والخامس: تعرب كثير من الناس وامتهانهم قطع الطريق وإشاعة الخوف بين الناس، وهذا يتضح من كثرة حوادث قطع الطريق والتعدي على الآمنين.

* **أبرز الهجمات الصليبية:**

١- حصار الإفرنج لأنطاكية واستباحتهم لها سنة ٤٩٠هـ ثم استرداد المسلمون لها في سنة ٤٩١هـ[١].

٢- حاصروا بيت المقدس سنة ٤٩٢هـ ولمدة شهرين ثم دخلوه وقتلوا ما يزيد على سبعين ألفًا[٢].

٣- دامت الحرب بين أهل الشام وبين الصليبيين سجالاً من سنة ٤٩٦هـ إلى سنة ٥٠٠هـ.

٤- وفي سنة ٥٢٠هـ كانت موقعة مرج الصفر هزم فيها ضغتكين[٣].

واستمرت الحروب مع الصليبيين حتى معركة "حطين" الفاصلة بقيادة صلاح الدين الأيوبي.

* **أبرز الثورات الباطنية:** الحسن بن علي الصباح الحميري[٤] من أهل مرو مؤسس فرق الحشاشين (٤٢٨-٥١٨هـ) ادعى الصلاح فغتر به أهل الدلم فساروا معه واستولى على خراسان وأصبهان واتخذ من قلعة "ألموت" حصنًا له[٥].

ومن أهم الأحداث التي كانوا ورائها، ما يلي:

١- في سنة ٤٩٤هـ ظهروا ببغداد وكثروا حتى أنهم قتلوا خلقًا كثيرًا من عامة المسلمين[٦].

---

[١] "الكامل" لابن الأثير: (١٥/٩، ١٨).

[٢] ينظر المصدر السابق: (١٥/٩، ١٨).

[٣] ينظر المصدر السابق: ٢٤٠/٩.

[٤] ينظر المصدر السابق: (٤٩٧/٨ – ٣٩/٩).

[٥] ينظر المصدر السابق: (٤٩٧/٨ – ٣٩/٩).

[٦] "الكامل" لابن الأثير: ٣٦/٩.

٢- في سنة ٤٩٨هـ نهبوا حجاج الهند وما وراء النهر ثم قتلوهم سحرًا[١].

٣- في سنة ٥٠٠هـ حاربهم السلطان محمد السلجوقي وانتزع منهم أصبهان[٢].

٤- في سنة ٥٠٢هـ قتلوا قاضي أصبهان عبيدالله الخطيبي بهمدان وشيخ الشافعية أبا المحاسن عبدالواحد الروياني[٣].

٥- في سنة ٥٢٠هـ استفحل أمرهم فثاروا بخراسان على عسكر السلطان وقتلوا ملك الموصل وهو في الصلاة وكثروا في الشام حتى هابهم الكبراء والناس.

٦- في سنة ٥٢٣هـ قتل المسلمون قاربة ستة آلاف باطني في وادي التيم[٤].

٧- وقد ارتكب هؤلاء جريمة اغتيال صاحب دمشق الملك يوري بن ضغتكين سنة ٥٢٦هـ كما قتلوا الخليفة العباسي المسترشد بالله سنة ٥٢٩هـ[٥].

الإسماعيلية الباطنية ساعدوا على إشاعة الفوضى واضطراب الأمن واهتزاز الجبهة الداخلية للبلاد الإسلامية وانتشار موجة من الانحلال الخلقي بين الناس في تلك البلاد[٦].

أما الحروب الكثيرة التي كانت تعيشها البلاد الإسلامية في ذلكم الوقت مع الصليبيين وغيرهم فقد جعلت الصفة الغالبة على حرفة الناس هي الجندية.

كما أن الغزو الصليبي وحكم البلاد العربية بدولة آل سلجوق الأعجمية جعل الجنس العربي يختلط مع غيره فكان المجتمع خليط من العرب والترك والأكراد

---

(١) "الكامل" لابن الأثير: ٨٤/٩.

(٢) ينظر المصدر السابق: ٩/ ١٠٧.

(٣) ينظر المصدر السابق: ١٣٣/٩.

(٤) ينظر المصدر السابق: ٢٥٠/٩.

(٥) "تاريخ مدينة دمشق": ٤٠٩/١٠.

(٦) "ظهر الإسلام" لأحمد أمين: ١٢٤/١.

والخراسانيين والإفرنج وغيرهم وكان للأتراك الجنس الحاكم النفوذ الأقوى في تلك المجتمعات.

* * *

الفرق والطوائف في هذا العصر إما أكتمل نموها وبلغت مرحلة النضج كما هي الحال للأشاعرة ويمثل القرن الخامس أهم مراحل التطور في المذهب على يد أبي المعالي الجويني المتوفى سنة ٤٨٧هـ. وإما أن تكون مرحلة الإنحسار والتلاشي كما هي الحال بالنسبة للخوارج والمعتزلة القدرية.

وقد كان للباطنية والروافض وجود قوي في دولة بني عبيد بمصر ودولة بني بويه في خراسان وبعض نواحي الشام كما هي حال النصيرية والدروز.

وقد كان لهذا التفرق الطائفي اليد الطولى في إذكاء الفتن بين المسلمين وزعزعة وحدة صفهم، ونذكر لذلك مثالين:

١- محنة المعتزلة على الأشاعرة:

كان وزير السلطان أبو نصر محمد بن منصور بن محمد الكندري المعتزلي[(١)] بينه وبين أبي سهل الموفق الشافعي الأشعري من المنافسة على الوجاهة والنبل والوزارة ما جعله يستصدر مرسومًا من السلطان السلجوقي طغرلبك يقضي بلعن المبتدعة على المنابر ثم أدرج في ذلك الأشاعرة ثم توسع ومنعهم من التدريس والوعظ والخطابة وانتشر هذا الأمر في الشام والعراق وما وراء النهر: أي لعن الأشاعرة على المنابر وسبهم في الجمع.

[(١)] نسبة إلى كندر من قرى نيسابور ولد سنة ٤١٢هـ وكان حنفي المذهب رافضيًا يلهج بسب الشيخين والعياذ بالله قدريًا استوزره طغرلبك وابنه من بعده حتى قتل سنة ٤٥٦هـ، ينظر: "طبقات السبكي": ٣/٣٩٠.

فقابل الأشاعرة ذلك بالمواجهة العسكرية يقودهم أبو سهل بن الموفق وواجهوا السلطان السلجوقي فما كان منه إلا أن قبض على كبار الشافعية ممن هم تحت سلطته وذلك عام ٤٤٥هـ وفي هذا كتب القشيري الشافعي الأشعري "شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة"[(١)].

وتسببت هذه المحنة بهجرة أبي المعالي الجويني والقشيري إلى بلاد الحرمين أما البيهقي فقد اختفى ثم سافر عن بلده بيهق واستمرت المحنة حتى استوزر نظام الملك الشافعي الأشعري[(٢)] بعد مقتل الوزير الكندري فعادت للأشاعرة المكانة والحشمة وبنيت لهم المدارس والمكاتب التي اشتهرت بالمدارس النظامية يدرس فيها الفقه الشافعي والعقيدة الأشعرية والكلام والمنطق وانتشر هذا الأمر في بلاد المسلمين وظهر أمر الأشاعرة وقويت شوكتهم مما جعلهم يتحرشون بالحنابلة ويسعون إلى النيل منهم، وهذا ما سنراه في المثال التالي:

٢- فتنة ابن القشيري:

كان بين الأشعرية والحنابلة من المودة والألفة ما هو مشهور معروف، فقد كان الباقلاني ومثله أبو الحسن الأشعري نفسه ينتسبان للإمام أحمد، وما زال الأمر كذلك حتى حدثت فتنة القشيري، فكيف حدثت هذه الفرقة؟

قدم ابن القشيري في شوال من سنة ٤٦٨هـ بغداد فجلس يتكلم في النظامية وأخذ يذم الحنابلة وينسبهم إلى التجسيم واقتتل الناس بسبب ذلك وجرح آخرون[(٣)] وأغلق أتباع ابن القشيري أبواب سوق مدرسة النظامية وصاحوا: المستنصر بالله يا منصور يعنون صاحب مصر العبيدي وقصدهم التشنيع على

---

(١) "الطبقات" للسبكي: ٣/٣٩٠، وما بعدها، "الكامل" لابن الأثير: ٨/٣٦٥.

(٢) هو أبو علي الحسن بن علي بن إسحاق الطوسي (٤٠٨-٤٨٥هـ) أخذ العلم عن القشيري والغزالي وكان فيه خضوع للصالحين قتله الباطنية لأنه كان ظهيرًا للأشاعرة، ينظر في ترجمته: "الكامل": ١٠/٢٠٤.

(٣) "الكامل" لابن الأثير: ٨/٤١٣.

الخليفة العباسي لأنه ممالئ للحنابلة لاسيما والشريف أبو جعفر ابن أبي علي[1] يكون ابن عم للخليفة.

فغضب أبو إسحاق الشيرازي وأظهر التأهب للسفر، وكاتب الفقهاء نظام الملك بما جرى فورد كتابه بالاستغاظة من ذلك والغضب لتسلط الحنابلة على الطائفة الأخرى وكان الخليفة يخاف من السلطان ووزيره نظام الملك ويداريهما.

فأمر الخليفة وزيره بأن يعمل على حسم هذه الفتنة وجمع لذلك الشريف أبو جعفر وابن القشيري وغيره من الأشاعرة فكان نهاية المجلس أن قال الشريف أبو جعفر للوزير: أي صلح يكون بيننا؟ إنما الصلح يكون بين مختصمين على ولاية أو دنيا فأما هؤلاء القوم فإنهم يزعمون أنا كفار ونحن نزعم أن من لا يعتقد ما نعتقده كان كافرًا فأي صلح بيننا؟

فأمر الخليفة أن يبقى الشريف أبو جعفر بجواره وطلب الوزير نظام الملك من ابن القشيري الرجوع إلى نيسابور لإطفاء نار الفتنة وتوفي فيها سنة ٥١٤هـ[2].

ومنذ ذلكم الحين لم تزل هذه الفتنة مستقرة في القلوب ترفع برأسها بين الحين والآخر، ففي عام ٤٧٦هـ قدم إلى بغداد الشريف أبو القاسم عتيق البكري المغربي الواعظ فذكر الحنابلة فحط عليهم وبالغ في ذمهم ونبزهم بالتجسيم فهاجت الفتنة، ومن ذلك ما جرى بين شيخ الإسلام الهروي الأنصاري المتوفى سنة ٤٨١هـ والأشاعرة في مجلس نظام الملك حيث سئل: لماذا يلعن الأشعري؟ فقال:

---

[1] هو شيخ الحنابلة في العراق: عبدالخالق بن عيسى بن أحمد الهاشمي العباسي (٤١١-٤٧٠هـ) أخذ العلم عن ابن بشر وأبي محمد الخلال والقاضي أبي يعلى كان منقطعًا للعبادة والتعليم قويًا في السنة شديدًا على المبتدعة ألف "الإرشاد"، ينظر: "الذيل" لابن رجب: ١/١٥.

[2] "البداية والنهاية" لابن كثير ت سنة ٤٦٩هـ.

"لا أعرف الأشعري وإنما ألعن من لم يعتقد أن الله عز وجل في السماء وأن القرآن في المصحف وأن النبي اليوم نبي"[١].

ومن آثار تلك الفتنة ما وقع سنة ٥٢١هـ حيث كان أحد كبار الأشاعرة يتكلم على المنبر بما يسقط حرمة المصحف الشريف عند العوام فتجددت الفتنة واقتتل الناس[٢].

وعلى إثر هذه الفتن انتصب الحنابلة للرد على الأشاعرة فألف أبو الوفاء بن عقيل "رسالة الرد على الأشاعرة"، وألف الشيخ عبدالوهاب بن الحنبلي "الرسالة الواضحة"[٣] وصنف الإمام عبدالواحد الشيرازي "التبصرة في أصول الدين" ولعل كتاب "الإيضاح في أصول الدين" لابن الزاغوني يأتي في هذا السياق حيث أنه كثير ما يذكر مقالة الأشعرية ويبطلها ولكنه يفعل ذلك بروح علمية خالية من التعصب.

* * *

---

[١] "تذكرة الحفاظ": ١١٨٧/٣.

[٢] "تاريخ الإسلام": ٩/٣٦.

[٣] حققها الدكتور: علي الشبيلي.

ثانيًا: الحالة العلمية.

في هذا العصر كان العالم الإسلامي يعيش نهضة علمية فريدة تمثلت في انتشار مدارس ومعاهد العلم وكثرة العلماء الأعلام.

أهم المدارس الموجودة في ذلك العصر[1]:

*** المدارس الشافعية:**

١- المدرسة الظاهرية.

٢- المدرسة العادلية.

٣- المدرسة الغزالية.

*** المدارس الحنبلية:**

١- المدرسة الجاموسية.

٢- مدرسة الصاحبة.

٣- المدرسة الحنبلية.

* * *

---

[1] ينظر: "منادمة الأطلال" لابن بدران، المكتب الإسلامي، بيروت: ١٩٨٥م، ط٢، ت: الشاويش حيث اجتهد في حصر مدارس المذاهب الأربعة وغيرها.

أما أهم الأعلام الذين عاشوا في هذا العصر:

* من علماء الشافعية:

أبو المعالي الجويني المكني بإمام الحرمين والمتوفى سنة ٤٧٨هـ[١].

شيخ الشافعية في الشام المحدث الزاهد أبو الفتح نصر بن إبراهيم المقدسي المتوفى سنة ٤٩٥هـ، صاحب "الحجة على تارك المحجة" و"الأربعين" وغيرها[٢].

شيخ الحرم المكي وراوي الصحيحين أبو عبدالله الحسين بن علي الطبري الشافعي الأشعري المتوفى سنة ٤٩٨هـ[٣].

شيخ الشافعية في بغداد المناظر الأشعري أبو الحسن علي إلكيا الهراسي المتوفى سنة ٥٠٤هـ.

شيخ الشافعية في خراسان وغيرها أبو حامد محمد الغزالي والمتوفى سنة ٥٠٥هـ.

محي السنة أبو محمد الحسين بن محمد البغوي صاحب "شرح السنة" والمتوفى سنة ٥١٦هـ[٤].

* من علماء الحنابلة:

الإمام أبو الفرج عبدالواحد بن محمد الشيرازي المتوفى سنة ٤٨٦هـ[٥].

رئيس الحنابلة في العراق رزق الله بن عبدالوهاب التميمي المتوفى سنة ٤٨٨هـ صاحب "شرح الإرشاد" لشيخه أبو جعفر بن أبي موسى والمتوفى سنة ٤٧٠هـ[٦].

---

[١] ينظر ترجمته في "طبقات الشافعية" لتاج الدين السبكي: ١٦٥/٥.

[٢] ينظر في ترجمته: "طبقات الشافعية" للسبكي: ٣٥١/٥.

[٣] ينظر المصدر السابق: ٣٤٩/٤.

[٤] ينظر "الطبقات" للسبكي: ٧٥/٧.

[٥] "ذيل طبقات الحنابلة: ٦٩/١.

[٦] ينظر ذيل ابن رجب على الطبقات: ٧٧/١.

إمام الحنابلة في بغداد أبو الخطاب محفوظ بن أحمد الكلوذاني صاحب "الانتصار" و"التمهيد في الأصول" والمتوفى سنة ٥١٠هـ[1].

أبو الوفاء علي بن عقيل البغدادي المتوفى سنة ٥١٣هـ[2].

أبناء القاضي أبي يعلى (٤٥٨هـ): محمد بن محمد الحسين المتوفى سنة ٥٢٦هـ صاحب "الطبقات"، وأبو خارم سمي أخيه المتوفى سنة ٥٢٧هـ صاحب شرح الخرقي.

عبدالوهاب بن عبدالواحد الشيرازي المتوفى سنة ٥٣٦هـ صاحب "الرسالة الواضحة"[3].

وقد اقتصرت على ذكر أهم أعلام الشافعية والحنابلة في ذلك العصر لتجاور هذين المذهبين في العراق وما حولها حيث موطن ابن الزاغوني أما المالكية فجمهورهم في المغرب العربي والأحناف أهل رأي وعامة المعتزلة منهم فالعلاقة بينهم وبين الحنابلة ظاهرة في الخصومة والعداء.

والحنابلة - كما يقول ابن تيميه – فرع على الأشعرية في الكلام والأشعرية فرع على الحنابلة في الحديث.

* * *

---

(1) هو محفوظ بن أحمد بن حسن العراقي الإمام العلامة الورع شيخ الحنابلة من أذكياء الرجال له مصنفات جليلة، ينظر في ترجمته "السير" ٣٤٨/١٩، "شذرات الذهب": ٢٧/٤.

(2) هو علي بن عقيل بن محمد بن عقيل بن أحمد البغدادي، أبو الوفاء الحنبلي مقريء فقيه أصولي واعظ متكلم كان من أذكياء العالم، ينظر: "الذيل لابن رجب": ١٤٢/١، و"الشذرات": ٣٥/٤.

(3) "شذرات الذهب" لابن العماد: ١١٣/٤.

الفصل الثاني:

سيرة ابن الزاغوني
وفيه مبحثان:

المبحث الأول: سيرته الذاتية.

المبحث الثاني: سيرته العلمية.

المبحث الأول: سيرته الذاتية:

١- اسمه ونسبه:

هو علي بن عبيد الله بن نصر الزاغوني البغدادي.

هذا القدر من النسبة محل اتفاق بين عامة من ذكره من المؤرخين إلا أن "المقصد الأرشد"[١] و"البداية والنهاية"[٢] و"الكامل في التاريخ"[٣] يذكرون أباه باسم "عبدالله" بدلاً من "عبيد الله".

ثم إن ابن الجوزي وابن شافع وقفا عند "نصر" في نسبه[٤] أما السمعاني فقد ذكر جده بعد "نصر" فقال: "نصر بن عبيد الله بن سهل"[٥]، وزاد ابن النجار والذهبي فقالا: "ابن السري"[٦]، فيكون نسبه على الراجح كالتالي:

علي بن عبيد الله بن نصر بن عبيد الله بن سهل بن السري بن الزاغوني البغدادي إلا أن في "توضيح المشتبه" ذكر بصيغة التمريض قولاً آخر لاسم جده السري: "وقيل بن أبي السري"[٧]، وهذا ما نجده في "تكملة الإكمال"[٨] عند ذكر نسب أبيه "عبيد الله بن الزاغوني".

وبعد هذا العرض لما يوجد في المصنفات التي ترجمت لابن الزاغوني نقول: من ذكر أبا المصنف باسم عبدالله فقد غلط لأن كون أبيه هو عبيد الله وليس

---

(١) ٢/٢٣٢.

(٢) ١٢/٢٠٥.

(٣) ٩/٢٧٢.

(٤) "الذيل" لابن رجب: ٣/١٨٠.

(٥) المصدر السابق.

(٦) "السير" للذهبي: ١٩/٦٠٥، ذيل تاريخ بغداد: ٢/١٥٣.

(٧) ٤/٢٥٥.

(٨) ٣/٦٣.

عبدالله أمرًا لا شك فيه فإن أباه عالم معروف ستأتي ترجمته لاحقًا فهو من خطأ النساخ قطعًا أما الاختلاف في ذكر الجد فليس هو خلاف تضاد وإنما هو تنوع فبعضهم يذكر الجد القريب بعضهم يذكر الجد البعيد وبعضهم ذكر الاثنين معًا.

٢- كنيته ولقبه:

أما الكنية فهو أبو الحسن، هكذا قال كل من كناه ممن ترجم له إلا ما نجده في "الكامل في التاريخ"[١] حيث كناه بأبي الحسين وهو وهم أو من تصرف النساخ وأما اللقب فنجد في "المقصد الأرشد"[٢] أنه يلقب بالفقيه المحدث الواعظ، وفي "الكامل في التاريخ"[٣] يلقب بالفقيه الواعظ دون المحدث، وفي "لسان الميزان"[٤] و"ميزان الاعتدال"[٥] فيلقب بالفقيه الحنبلي، وفي "شذرات الذهب"[٦] فهو الفقيه الحنبلي شيخ الحنابلة، وتلقيبه بشيخ الحنابلة نجده كذلك في "النجوم الزاهرة"[٧] و"سير أعلام النبلاء"[٨] و"تاريخ الإسلام"[٩] إلا أنهم زادوا تلقيبه "بالإمام" وهذا ما نجده في "البداية والنهاية"[١٠] أيضًا بينما في "مرآة الجنان"[١١] و"العبر في خبر من غبر"[١٢] فاقتصرا على لقب شيخ الحنابلة.

---

(١) ٩/٢٧٢.
(٢) ٢/٢٣٢.
(٣) ٩/٢٧٢.
(٤) ٤/٢٤٢.
(٥) ٥/١٧٢.
(٦) ٤/٨١.
(٧) ٥/٢٥٠.
(٨) ١٩/٦٠٥.
(٩) ٣٦/١٥٤.
(١٠) ١٢/٢٠٥.
(١١) ٣/٢٥٣.
(١٢) ٤/٧٢.

فهو إذن فقيه ومحدث وواعظ عند قوم وهو إمام وشيخ الحنابلة عند آخرين، والذهبي في "تاريخ الإسلام" قال: "وهو من متكلمي الحنابلة"[1]، وكذلك ابن تيميه يصفه بأنه من متكلمة أهل الحديث.

٣- نسبته:

ينسب المصنف إلى "زاغوني" فيقال الزاغوني أو ابن الزاغوني على اختلاف بين المؤرخين كما ينسب إلى "بغداد" فيقال البغدادي، وأيضًا إلى "حنبل" فيقال: الحنبلي.

ونسبته إلى "زاغوني" نسبة إلى قرية "زاغوني" أو "زاغون" من أعمال بغداد عرف بها المصنف[2]. أما البغدادي فهو نسبة إلى عاصمة العراق بغداد، والحنبلي نسبة إلى المذهب الذي كان عليه المصنف وهو مذهب الإمام أحمد بن حنبل.

٤- مولده:

ولد المصنف سنة خمس وخمسون وأربعمئة من الهجرة، هكذا نجد تاريخ مولده في "تاريخ الإسلام"[3] و"النجوم الزاهرة"[4] و"سير أعلام النبلاء"[5] و"شذرات الذهب"[6] إلا أن الأخير زاد ذكر شهر ولادته فقال: "ولد في جمادي الأولى سنة خمس وخمسين وأربعمائة"[7] ولم يذكر أحد منهم مكان ولادته ولعله في قرية "زاغوني" بالقرب من بغداد لأنه إليها ينسب.

---

(١) ٣٦/١٥٤.
(٢) "اللباب وتهذيب الأنساب" لابن الأثير: ٢/٥٣.
(٣) ٣٦/١٥٤.
(٤) ٥/٢٥٠.
(٥) ١٩/٦٠٥.
(٦) ٤/٨١.
(٧) المصدر السابق.

٥- أسرته:

والده هو أبو محمد عبيد الله بن نصر بن عبيد الله بن أبي السري المعروف بابن الزاغوني، هكذا ساق نسبه في "تكملة الإكمال"[١]، وقال: "سمع من أبي الغنائم عبدالصمد بن علي بن المأمون وحدث عنه أبو الفضل عبدالرحيم بن أحمد بن محمد بن محمد بن إبراهيم بن الإخوه الحافظ البغدادي نزيل أصبهان وذاكر بن كامل الخفاف"[٢].

أما أخوه فقد قال الذهبي في ترجمته: "الشيخ المسند الكبير الصدوق أبو بكر محمد بن عبيد الله بن نصر ابن السري البغدادي ابن الزاغوني المجلد سمعه أخوه الإمام أبو الحسن من أبي القاسم علي البسري وأبي نصر الزيتي وعاصم بن الحسن ورزق الله ومالك اليانياسي وطراد النقب وأبي الفضل بن خيرون وعده. وطال عمره وعلا إسناده وتفرد.

حدث عنه ابن عساكر والسمعاني وابن الجوزي وابن طبرزد والكندي وابن ملاعب ومحمد بن أبي المعالي وبن البناء وعبدالسلام بن يوسف العيرتي ومحاسن الخزائني وأبو علي بن الجواليقي وعبدالسلام بن عبدالله الراهدي وأبو الحسن محمد بن أحمد القطيعي وآخرون... قال السمعاني: شيخ صالح متدين مرضي الطريقة قرأت عليه أجزاء وكان له دكان يجلد فيه.

قلت – الذهبي - : كان غاية في حسن التجليد قرره المقتضى لأمر الله لتجليد خزانة كتبه"[٣]، وكان قد حدد مولده في "تاريخ الإسلام"[٤] في سنة ثمان وستين وأربعمئة.

---

[١] ٦٣/٣.

[٢] المصدر السابق.

[٣] "سير أعلام النبلاء" للذهبي: ٢٧٨/٢٠.

[٤] ١٠١/٣٨.

وقال في "تكملة الإكمال": "وأخوه أبو بكر محمد بن عبيد الله بن نصر الزاغوني... ثقة صحيح السماع... توفي في ثالث عشرين ربيع الآخر من سنة اثنتين وخمسين وخمسمائة"[1].

كما أن "الشيخ الإمام المحدث الأديب أبو الفضل عبدالرحيم بن أحمد بن محمد بن إبراهيم بن الأخوه"[2] يكون ابن أخت المصنف رحم الله الجميع قال عنه السمعاني: "شيخ فاضل يعرف الأدب له شعر رقيق صحيح القراءة والنقل قرأ الكثير بنفسه ونسخ بخطه ما لا يدخل تحت الحد توفي يوم الجمعة ثالث رمضان سنة سبع وستين وخمسمائة"[3].

وهذا يدل على أن المصنف قد نشأ في أسرة علم فلا يستبعد إذن أن يكون منذ صغره حاضر في مجالس العلم وسماع الحديث.

٦- وفاته:

أجمعت المصادر التاريخية على أن وفاته كانت في سنة سبع وعشرين وخمسمئة في يوم الأحد في شهر محرم عند من نص على اليوم أو الشهر، ولم يكن هناك اختلافًا إلا في يوم الوفاة فبينما الذهبي في "تاريخ الإسلام"[4] و"سير أعلام النبلاء"[5] يذكر أن وفاته في السابع عشر نجد أن ابن كثير في "البداية والنهاية"[6] وصاحب "المقصد الأرشد"[7] ينصون على أن وفاته في السادس عشر.

---

(١) ٣/٦٤.

(٢) "سير أعلام النبلاء" للذهبي: ٢٠/٢٨٠.

(٣) المصدر السابق.

(٤) ٣٦/١٥٤.

(٥) ١٩/٦٠٥.

(٦) ١٢/٢٠٥.

(٧) ٢/٢٣٣.

وعلى القول الأول أي السابع عشر ابن الجوزي وابن شافع وابن نقطه وصحح ابن رجب القول الثاني معللاً ذلك بأن "ابن شافع وابن الجوزي وافقا على أن وفاة المزرقي المذكور قبله كان يوم السبت مستهل محرم، ومتى كان السبت مستهل محرم فالأحد سادس عشر لا سابع عشر[1].

أما مكان الوفاة فهو بغداد إذ أنه قد صلي عليه في الاثنين بجامع القصر وجامع المنصور ودفن بمقبرة أحمد باب حرب[2].

* * *

---

[1] "الذيل على الطبقات" لابن رجب: ١٨٤/٣، "شذرات الذهب" لابن العماد: ٨١/٤.

[2] "البداية والنهاية" لابن كثير: ٢٠٥/١٢، "المقصد الأرشد" : ٢٣٣/٢.

المبحث الثاني: سيرته العلمية.

١- نشأته العلمية:

لا تذكر لنا المصادر التاريخية شيئًا ذا بال عن نشأته الأولى سوى أنه طلب الحديث بنفسه وقرأ وكتب بخطه وبداية كتابته في سنة تسع وخمسمئة[1] إلا أن كون والده شيخ علم معروف يوجب الظن بأنه قد تلقف العلم منذ صغره لاسيما ونحن نعلم أنه قد اتفق مع أبيه في بعض شيوخهما.

* * *

٢- شيوخه:

أبرز الشيوخ الذين أخذ عنهم المصنف العلم هم:

أ- في الحديث: حدث المصنف عن كل من:

* أبي القاسم علي بن أحمد البسري قال الذهبي في ترجمته: "الشيخ الجليل العالم الصدوق مسند العراق أبو القاسم علي بن أحمد بن محمد بن علي اليسري البغدادي البندار.

سمع من أبي ظاهر المخلص وأبي أحمد الفرضي وأبي الحسن ابن الصلت المجبر وإسماعيل بن الحسن الصرصري وأبي عمر بن محمدي وطائفة.

أجاز له أبو عبدالله بن بطه العكبري ونصر بن أحمد المرجي ومحمد بن جعفر التميمي وغيرهم.

وحدث عنه الخطيب والحميدي وأبو علي البرداني وأبو الفضل ابن المهتدي بالله وعلي بن طراد الوزير وإسماعيل بن السمرقندي ويوسف بن أيوب الهمذاني وأبو نصر أحمد بن عمر الغازي ومحمد بن طاهر المقدسي وعبدالوهاب الأغاطي

---

[1] "تاريخ الإسلام" للذهبي: ٣٦/١٥٤.

وموهوب الجواليقي وأبو الحسن بن الزاغوني وأخوه أبو بكر المجلد وسعيد بن أحمد البناء ونصر بن نصر العكبري الواعظ"[1] وآخرون، قال أبو سعد السمعاني كان شيخًا صالحًا عالمًا ثقة عمد وحدث بالكثير وانتشرت عنه الرواية وكان متواضعًا حسن الأخلاق ذا هيئة ولد في صفر سنة ست وثمانين وثلاثمائة ومات في سادس رمضان سنة أربع وسبعين وأربعمائة[2].

* أبي جعفر محمد بن أحمد بن محمد ابن المسلمة، قال الذهبي في ترجمته: "ابن المسلمة الشيخ الإمام الثقة الجليل الصالح مسند الوقت أبو جعفر محمد بن أحمد ابن محمد بن عمر بن حسن بن عبيد بن عمرو بن خالد بن الرفيل السلمي البغدادي ابن المسلمة أسلم الرفيل المذكور على يد عمر رضي الله عنه.

ومولد أبي جعفر في ربيع الأول سنة خمس وسبعين وثلاثمائة. وسمع أبا الفضل عبيد الله بن عبدالرحمن الزهري فكان خاتمة أصحابه والقاضي أبا محمد بن معروف وإسماعيل بن سوير ومحمد بن أخي ميمي وعيسى بن الوزير وأبا طاهر المخلص.

وحدث عنه أبو بكر الخطيب وأبو علي البرداني وتمرتاش بن يختكين والقاسم بن طاهر المعقلي ومحمد بن مطر العباسي وأبو سعد المبارك بن علي المخرمي الفقيه وأبو الحسن بن الزاغوني وأبو عبدالله الحميدي وأبو الغنائم النرسي وقاضي المرستان وأبو الفتح عبدالله بن البيضاوي.... وخلق كثير.

وكان صحيح الأصول كثير السماع جميل الطريقة. قال أبو الفضل بن خيرون كان ثقة صالحًا. وقال أبو سعد السمعاني سمعت إسماعيل بن الفضل الحافظ يقول: أبو جعفر ثقة محتشم.

---

[1] "سير أعلام النبلاء": ٤٠٢/١٨، وما بعدها.

[2] المصدر السابق ٢١٣/١٨.

قلت توفي في تاسع جمادي الأولى سنة خمس وستين وأربعمائة. وأبوه ابن المسلمة"[1] إمام عابد صدوق سمع أبا بكر النحاد وآخرون[2].

ب- وتفقه المصنف على يد القاضي أبي علي العكبري، وهو يعقوب بن إبراهيم بن أحمد بن سطور البرزيني نسبة إلى قرية بين بغداد وأوانا، يقول الذهبي في "تاريخ الإسلام" عنه: "تفقه على القاضي أبي يعلى حتى برع في مذهب أحمد وبرز على أقرانه وكانت له يد قوية في القرآن والحديث والأصول والفقه والمحاضرات، وتوفي سنة ستة وثمانين وأربعمائة"[3].

* * *

٣- تلاميذه:

أبرز تلاميذ المصنف هم:

أ- في الحديث: سمع من ابن الزاغوني وحدث عنه كل من:

* عبدالرحمن بن أبي الكرم محمد بن أبي ياسر هبة الله، عرف بابن ملاح الشط "سمع ابن الحصين وأبا الحسن علي بن الزاغوني وأبا غالب بن البنا وأبا البركات يحيى بن عبدالرحمن الفارضي وأبا بكر الأنصاري وجماعة، وكان شيخًا صالحًا معمرًا محبًا للرواية وصار بوابًا لمدرسة الناصر لدين الله، روى عنه ابن خليل

---

[1] "سير أعلام النبلاء" للذهبي: ٢١٣/١٨، وما بعدها.

[2] المصدر السابق.

[3] "تاريخ الإسلام" للذهبي: ١٩٦/٣٣ – ١٩٨ بتصرف.

وابن النجار والضياء والنجيب عبداللطيف وبان عبدالدائم..... توفي في الخامس والعشرين من صفر في عشرة المائة، وتوفي سنة سبع وتسعين وخمسمائة"[1].

* أبو الفتوح مسعود بن عبدالله البغدادي الدقاق "ولد سنة أربع عشرة وخمسمائة وسمع من أبي السعود أحمد بن المجلي وأبي الحسن علي بن الزاغوني وأبي غالب أحمد بن محمد بن قريش.... روى عنه الدبيثي والضياء وابن عبدالدائم والنجيب الحراني وأجاز للزكي عبدالعظيم وقال توفي في ثالث جمادي الأولى"[2].

* أبو محمد بركات بن أبي غالب البغدادي السقلاطوني "سمع أبا الحسن بن الزاغوني والقاضي أبا بكر وإسماعيل ابن السمرقندي روى عنه الدبيثي وقال توفي في ربيع الأول في تسع وتسعين وخمسمائة"[3].

* أبو حفص عمر بن محمد بن معمر بن أحمد البغدادي الدارقزي قال فيه الذهبي: "المسند الكبير رحلة الآفاق... المعروف بابن طبرزد هو السكر ولد في ذي الحجة سنة ست عشر وخمسمائة وسمع الكثير بإفادة أخيه المحدث أبي البقاء محمد ثم بنفسه وحصل الأصول وحفظها إلى وقت الحاجة إليه وكان أكثرها بخط أخيه سمع من أبي القاسم بن الحصين وأبي غالب ابن البناء وأبي القاسم هبة الله الشروطي وأبي الحسن علي بن الزاغوني – وخلق كثير – وروى عنه خلق لا يمكن حصرهم منهم ابن النجار والزكي المنذري..."[4] وتوفي سنة سبعة وستمائة.

* أحمد بن عمر بن بركة الأزجي البزار المعروف بابن الكزلي "حدث عن أبي القاسم بن الحصين وأبي الحسن بن الزاغوني وأبي بكر الأنصاري وعنه ابن خليل توفي في ربيع الأول سنة اثنتين وتسعين وستمائة[5].

---

[1] "تاريخ الإسلام" للذهبي: ٣٠٥/٤٢، بتصرف.

[2] المصدر السابق: ٤٢٤/٤٢.

[3] المصدر السابق: ٣٨٤/٤٢ بتصرف.

[4] المصدر السابق: ٢٥٩/٤٣.

[5] المصدر السابق: ٨٥/٤٢.

* أبو جعفر عبدالله بن أحمد "الواسطي المقرئ الضرير ولد بواسط سنة ثلاث وخمسمائة وقرأ القرآن على أبي عبدالله البارع وغيره.

وسمع من أبي القاسم بن الحصين وأبي غالب الماوردي وأبي الحسن بن علي ابن الزاغوني وجماعة وقرأ وحدث وكان يسكن بباب الأزج من بغداد.

روى عنه الدبيثي يوسف بن خليل وتوفى يوم عرفة سنة إحدى وتسعين وخمسمائة[1].

* عمر بن المبارك بن أبي الفضل "العاقولي ثم الأزجي يعرف بابن طروية سمع أبا القاسم بن الحصين وأبا الحسن بن الزاغوني... سمع منه عمر بن علي القرشي... توفي في ذي الحجة عن ثمانين سنة إحدى وتسعين وخمسمائة[2].

* أبو عبدالله حنبل بن عبدالله بن فرج بن سعاده "البغدادي الرصافي المكبر بجامع الرصافة ببغداد كان دلالاً في بيع الأملاك ببغداد وسمع في صباه مسند أبي عبدالله أحمد بن محمد بن حنبل كاملاً من أبي قاسم بن الحصين وسمع أبا إسماعيل ابن أحمد بن عمر السمرقندي وأبا الفضل محمد بن ناصر السلامي وأبا الحسن علي ابن عبيد الله بن الزاغوني وأبا المعالي أحمد بن منصور وحدث ببغداد وأربل والموصل وحلب ودمشق"[3].

* أبو جعفر عبيد الله بن أحمد بن علي بن سلامة السمين البغدادي المحدث المقرئ الزاهد نزيل الموصل المتوفى في العشر الأخير من رمضان سنة ٥٨٨هـ بالموصل، ذكر في "المقصد الأرشد"[4] و"شذرات الذهب"[5] أنه سمع وتفقه على

---

[1] "تاريخ الإسلام" للذهبي: ٦٢/٤٢.

[2] المصدر السابق: ٧١/٤٢.

[3] "بغية الطلب في تاريخ حلب": ٢٩٧٩/٦.

[4] ١٦/٢.

[5] ٢٩٣/٤.

أبي الحسن ابن الزاغوني، والذي أراه أن هذا أمر مستبعد جدًا إذا صدقت روايتهم لتاريخ مولده فإنه قد ذكر في "شذرات الذهب"[1] أن مولده كان سنة ثلاث وعشرين وخمسمائة وهذا يعني أن له من العمر حين وفاة ابن الزاغوني أربع سنوات، فكيف يمكنه التفقه على يديه أو الأخذ عنه.

* أبو الفتح نصر بن فتيان بن مطر "بن المني النهرواني الحنبلي فقيه العراق ولد سنة أحد وخمسمائة وتفقه على أبي بكر أحمد الدينوري ولازمه حتى برع في المذهب وسمع من هبة الله بن الحصين... وأبي الحسن بن الزاغوني وأبي غالب بن البنا وأبي نصر اليوهارتي وسمع منه أبو سعد السمعاني... وتوفي في الثالث والعشرين من المحرم سنة ستة وثمانين وخمسمائة"[2].

ب- في الفقه والوعظ والكلام: تفقه على يديه كل من:

* أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد الشهير بابن الجوزي البغدادي الحنبلي صاحب التصانيف المشهورة "ولد سنة عشر وخمسمائة ومات أبوه وعمره ثلاث سنين وكان أهله تجارًا في النحاس فلما ترعرع جاءت به عمته إلى مسجد محمد بن ناصر الحافظ فلزم الشيخ وقرأ عليه وسمع عليه الحديث وتفقه بابن الزاغوني وحفظ الوعظ ووعظ وهو ابن عشرين سنة أو دونها وأخذ اللغة عن أبي منصور الجواليقي وكان وهو صبي دينا مجموعًا على نفسه لا يخالط أحدًا ولا يأكل ما فيه شبهة ولا يخرج من بيته إلا للجمعة... وكانت وفاته ليلة الجمعة بين العشاءين الثاني عشر من رمضان من هذه السنة وله من العمر سبع وثمانون سنة..."[3] سنة سبع وتسعين وخمسمائة.

---

[1] ٢٩٣/٤.

[2] "تاريخ الإسلام" : ١٦٦/٤١.

[3] "البداية والنهاية" لابن كثير: ٢٩/١٣، وما بعدها.

إلا أنه في الكلام قد خالف طريقة شيخه بل صنف كتابًا سماه "دفع التشبيه بأكف التنزيه" ردًا على المصنف وقد قارب من طريقة أهل الاعتزال والتعطيل في مصنفه هذا.

* الناسخ أبو الفرج صدقة بن الحسين بن الحسن الحداد "الفقيه الحنبلي صاحب أبي الحسن ابن الزاغوني تفقه على ابن الزاغوني وبرع في الفقه والأصول وقرأ الكلام والمنطق... وجمع تاريخًا حسنًا على السنين بدأ فيه من وقت وفاة شيخه أبي الحسن ابن الزاغوني... مذيل على تاريخ شيخه... ولد سنة سبع وسبعين وأربعمائة وتوفي سنة ثلاث وسبعين وخمسمائة"[(١)].

* أبو القاسم موسى بن أحمد بن محمد "النشادري الفقيه الحنبلي سمع الكثير وقرأ بالروايات وتفقه على أبي الحسن بن الزاغوني وناظر وتوفي في رجب شابًا"[(٢)] سنة ثلاث وعشرين وخمسمائة[(٣)].

* أبو العلاء ابن شرف الإسلام أبي البركات عبدالوهاب بن الشيخ أبي الفرج عبدالواحد بن محمد الأنصاري... الشيرازي ثم الدمشقي الحنبلي والد الناصح فقيه فاضل في مذهبه أجاز له أبو الحسن علي بن عبيدالله وغيره توفي في الثالث والعشرين من ربيع الآخر سنة ستة وثمانين وخمسمائة ودفن بسفح قاسيون بتربتهم وشيعه خلائق"[(٤)].

* "أبو القاسم الواعظ رستم بن سرهنك بن عمر البزار الأرموي أبو القاسم الواعظ البغدادي صحب أبا الحسن علي بن عبيد الله الزاغوني مدة يقرأ عليه الوعظ وسمع منه ومن أبي القاسم بن الحصين وحدث باليسير وتوفي سنة تسع وستين وخمسمائة عن ستين سنة"[(٥)].

---

(١) "الوافي بالوفيات" : ٦٩/١٧، "شذرات الذهب": ٢٤٥/٤.

(٢) "تاريخ الإسلام": ٧٩/٣٦.

(٣) "شذرات الذهب": ٢٤٥/٤.

(٤) المصدر السابق: ٢٥٦/٤١.

(٥) "الوافي بالوفيات": ٨١/١٤.

* أبو الحسن أحمد بن عبدالله بن الأبنوسي الفقيه الشافعي "ولد سنة ست وستين وأربعمائة وسمع أبا القاسم البسري... وتفقه على القاضي محمد بن المظفر الشامي... ونظر في علم الكلام والاعتزال ثم فتح الله له بحسن نيته وصار من أهل السنة وتوفي سنة اثنين وأربعين وخمسمائة"[(١)].

قال ابن الجوزي: صحب شيخنا أبا الحسن بن الزاغوني فحمله على السنة بعد أن كان معتزليًا وكانت له اليد الحسنة في المذهب والخلاف والفرائض والحساب والشروط وكان ثقة مصنفًا على سنن السلف وسبيل أهل السنة في الاعتقاد وكان ينابز من يخالف ذلك من المتكلمين[(٢)].

* * *

٤- ثقافته ومصنفاته:

كان أبو الحسن بن الزاغوني غزير العلم واسع الإطلاع لا يكاد يخلو فن من الفنون ليس لابن الزاغوني فيه مشاركة يقول عنه الذهبي: "كان إمامًا فقيهًا متبحرًا في الأصول والفروع متفننًا واعظًا مناظرًا"[(٣)]، ويقول عنه ابن الجوزي: "كان له في كل فن من العلم حظ وافر"[(٤)] فإنه رحمه الله قد قرأ القرآن بالروايات وطلب الحديث بنفسه وتفقه وقرأ الكثير من كتب اللغة والنحو والفرائض وكان متفننًا في علوم شتى من الأصول والفروع والحديث والوعظ وصنف في ذلك كله[(٥)].

* ثقافته ومصنفاته في علم الكلام:

---

(١) "تاريخ الإسلام": ٩٩/٣٧.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق: ١٥٤/٣٦.

(٤) "شذرات الذهب": ٨١/٤.

(٥) "المقصد الأرشد": ٣٢/٢، "البداية والنهاية" لابن كثير: ٢٠٥/١٢.

يعتبر ابن الزاغوني من أشهر متكلمي الحنابلة، يقول الذهبي في "لسان الميزان": "له تصانيف فيها أشياء من بحوث المعتزلة يدعوه بها لكونه نصرها وما هذا من خصائصه بل قل من أمعن النظر في علم الكلام إلا وأداه اجتهاده إلى القول بما يخالف محض السنة ولهذا ذم علماء السلف النظر في علم الأوائل"[١].

وهذا الذي ذكره الذهبي في نصرة المصنف لأشياء من بحوث المعتزلة صحيح من جهة بعض الدلائل والوسائل أما المسائل فإن طريقة ابن الزاغوني في غالبها هي طريقة متقدمي الأشاعرة كما هي حال القاضي أبي يعلى فإنه كان متابعًا له في عامة آرائه.

ومن أهم مصنفاته في أصول الدين:

١- "الإيضاح في أصول الدين"، وهو موضوع الرسالة ذكر فيه في أكثر من موضع أنه مختصر من كتاب كبير في أصول الدين بسط فيه أدلة المسائل بأسانيدها وفصل ما أجمله في كتاب "الإيضاح"، ولعله نفس الكتاب الذي ذكره ابن تيميه في "الدرء" ونقل منه فصل في "النظر" "وقد قال – أي ابن الزاغوني – في كتابه الكبير الذي سماه "منهاج الهدى""[٢].

٢- وله بحث في مسألة المستحيل هل يدخل تحت القدرة[٣].

٣- مصنف في حياة الأنبياء بعد الموت[٤].

وهذه المصنفات تدل على سعة إطلاعه رحمه الله ومعرفته الواسعة بأقوال الناس وأدلتهم في مسائل أصول الدين والكلام.

---

[١] ٤/٢٤٢.

[٢] "الدرء" لابن تيميه: ٤/٣٩٦.

[٣] صنفه في الرد على علي بن الحسن الدرزيجاني، ينظر "المنتظم" لابن الجوزي: ١٧/٣٠٣.

[٤] "الفتاوى" لابن تيميه: ٤/٢٦٣.

* ثقافته ومصنفاته في الفقه والقرآن والحديث والتاريخ والوعظ:

مما يدل على مكانة ابن الزاغوني في فقه الحنابلة كونه لا يكاد يخلو مصنف لهم في المذهب من ذكر آرائه الفقهية فهو تارة عندهم يحكي رواية، وتارة يحكي الخلاف، وتارة يحكي وجهًا في المسألة، وتارة يحكي احتمال، وتارة يحكى قوله كفتوى أو كختيار له في المسألة وتارة يذكر له تخريجًا[1]، وهذا كافٍ في بيان مترلته في المذهب الحنبلي.

ومن أهم مصنفاته في الفقه ما يلي:

الإقناع في مجلد، والواضح، والخلاف الكبير، والمفردات في مجلدين، ومناسك الحج، وكتاب الدور والوصايا، وله فتاوى مدونة[2].

وفي الفرائض له "التخليص" وجزء في عويص المسائل الحسابية أما أصول الفقه فقد ذكر في "الإيضاح"[3] أنه له كتابًا فيها وسماه صاحب "شذرات الذهب"[4]: "غرر البيان".

ومصنفاته في علوم القرآن والحديث:

١- له جزء في تصحيح حديث الأطيط، وسماع الموتى في قبورهم[5].

٢- له كتاب في الوجوه والنظائر في التفسير[6].

٣- كتاب في الناسخ والمنسوخ[7].

---

(١) ينظر "الإنصاف" للمردادي: ٢٧/١، ١٠٦/١، ١١٢/١، ١٣٢/١، ١٤٢/١، ٢٣٤/١، ١١/٢، ٦١/٢، ١٤/٤، ٣٢٣/٤، وسنجد مثل ذلك في "الفروع" و"البدع" و"شرح منتهى الإرادات" و"مطالب أولي النهى" و"شرح الرزكشي" وغيرها من كتب الحنابلة الفقهية.

(٢) "المقصد الأرشد": ٢٣٣/٢، "شذرات الذهب": ٨١/٤.

(٣) "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٥٨٣.

(٤) "شذرات الذهب": ٨١/٤.

(٥) "المنتظم" لابن الجوزي: ٣٠٣/١٧.

(٦) "نزهة عين النظر" لابن الجوزي: ٨٣/١.

(٧) "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٥٨٣.

٤- مسائل في القرآن[١].

* مصنفاته في التاريخ:

له تاريخ على السنين من ولاية المسترشد إلى وفاته رحمه الله[٢].

* مصنفاته في الوعظ:

له ديوان خطب ومجالس في الوعظ[٣].

* * *

٥- أقوال العلماء فيه:

يقول عنه الذهبي: "كان إماماً فقيهًا متبحرًا في الأصول والفروع متفننًا واعظًا مناظرًا ثقة مشهورًا بالصلاح والديانة والورع والصيانة كثير التصانيف"[٤].

وفي "سير أعلام النبلاء" يقول: "كان من بحور العلم كثير التصانيف يرجع إلى دين وتقوى وزهد وعبادة قال ابن الجوزي صحبته زمانًا وسمعت منه وعلقت عنه الفقه والوعظ[٥].

نقل صاحب "الشذرات" عن ابن ناصر قوله: "كان فقيه الوقت"[٦]، وعن ابن رجب قوله: "كان ثقة صحيح السماع صدوقًا حدث بالكثير وروى عنه ابن ناصر وابن عساكر وابن الجوزي وابن طبرزد وغيرهم وتفقه عليه جماعة منهم صدقة بن الحسين وابن الجوزي"[٧].

---

[١] "شذرات الذهب" : ٨٢/٤.
[٢] المصدر السابق: ٨٢/٤.
[٣] المصدر السابق: ٨٢/٤.
[٤] "تاريخ الإسلام": ١٥٤/٣٦.
[٥] "سير أعلام النبلاء" للذهبي: ٦٠٥/١٩.
[٦] "شذرات الذهب" : ٨٢/٤.
[٧] المصدر السابق: ٨٢/٤.

لكن العجيب حقًا أن نجد تلميذه ابن الجوزي يتهمه بالتشبيه بل ويضع كتابًا للرد على شيخه ابن الزاغوني يقول فيه: "ورأيت من أصحابنا من تكلم في الأصول بما لا يصلح وانتدب للتصنيف ثلاثة: أبو عبدالله بن حامد وصاحبه القاضي أبو يعلى وابن الزاغوني فصنفوا كتبًا شانوا بها المذهب ورأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام فحملوا الصفات على مقتضى الحس"[(١)]، والحق أن ابن الجوزي قارب في طريقته تلك مقالة أهل التعطيل نفاة الصفات من جهمية المعتزلة وأمثالهم أما ان الزاغوني فقد قصر في إثباته من وجهين:

الأول: أنه لم يثبت كثيرًا من الصفات التي وردت بها الأخبار النبوية الصحيحة ولكنه اقتصر على ما ورد في القرآن أو في السنة المتلقاة بالقبول.

والوجه الثاني: أنه مع إثباته ينفي التجسيم والحركة في إثباته للصفات الخبرية العينية مقرونًا بالتفويض على الراجح كما جاء إثباته للصفات الفعلية مقرونًا بنوع تأويلاً ينفي حقيقة قيامها بذات الله تعالى.

---

(١) "دفع التشبيه" لابن الجوزي: ٩٧، ٩٨.

الفصل الثالث:

أصول منهج ابن الزاغوني
في الاستدلال على المعتقد

الفصل الثالث:

أصول منهج ابن الزاغوني في الاستدلال

جرى ابن الزاغوني في طريقة عرضه للمسائل العقدية في كتابه "الإيضاح" على وفق العادة التي درج عليها المتكلمون من التمهيد لمسائل الاعتقاد ببيان حكم النظر وتحديد مدلول المصطلحات الكلامية ثم تقرير وجود الله تعالى وصفاته العقلية بالأدلة العقلية الكلامية، وهذا يدعونا إلى التساؤل التالي: إلى أي مدى يوافق ابن الزاغوني المتكلمين في أصول استدلالاتهم؟ وسوف نتبين هذا الأمر من خلال المسائل التالية:

المسألة الأولى: ما موقفه من خبر الآحاد؟

المسألة الثانية: ما موقفه من العلاقة بين النقل والعقل؟

المسألة الثالثة: ما موقفه من المجاز والتأويل؟

المسألة الرابعة: ما موقفه من التشابه والتفويض؟

* * *

المسألة الأولى: موقف المصنف من أخبار الآحاد؟

خبر الآحاد المستوفي لشروط الصحة: من عدالة الرواة واتصال السند والسلامة من الشذوذ والعلة، هل يفيد العلم؟

الأقوال في هذه المسألة ثلاثة:

الأول: إفادة أخبار الآحاد للعلم مطلقًا، وينسب هذا القول إلى الظاهرية[١].

الثاني: إفادهّا للظن مطلقًا، وهذا قول الباقلاني[٢] والبغدادي[٣] والجويني[٤] والغزالي[٥] من الأشاعرة والقاضي عبدالجبار من المعتزلة[٦]، وابن عقيل من الحنابلة.

الثالث: إفادهّا للعلم إذا احتفت بها القرائن ونسبه ابن تيميه إلى أكثر الأشعرية وإلى أهل الفقه والحديث[٧] ونصره وهو قول أبي يعلى[٨] وابن الزاغوني وغيرهم من الحنابلة.

يقول المصنف في هذا: "والضرب الثاني: أخبار الآحاد وهو ما نقله عدد يسير عن عدد يسير كالحديث يرويه الواحد والاثنان والثلاثة عن مثلهم حتى يصل إلى من روي عنه، فهذا ينقسم قسمين:

أحدهما ما تلقته الأمة بالقبول، فهذا يلحق بالمستفيض والمتواتر في إثبات العلم بمخبره.

---

[١] "المعتمد" لأبي الحسين البصري: ٥٦٦/٢.

[٢] "التمهيد" للباقلاني: ٤٤١.

[٣] "أصول الدين" للبغدادي: ٢٢.

[٤] "البرهان" للجويني: ٥٩٩.

[٥] "المستصفى" للغزالي: ١٤٥/١.

[٦] "شرح الأصول الخمسة" للقاضي: ٦٧٢.

[٧] "الفتاوى" لابن تيميه: ١٦/١٨،

[٨] "العده" لأبي يعلى: ٩٠٠/٣.

والثاني: ما كان من أخبار الآحاد إلا أنه لم تتلقه الأمة بالقبول فهذا لا يحصل العلم بمخبره بل يقوي الظن في مسائل الاجتهاد فتبنى عليه الأحكام الفروعية لا غير"[1].

ويتلخص مما سبق أن ابن الزاغوني يرى إفادة خبر الواحد للعلم بشرط أن تتلقاه الأمة بالقبول أما ما لم يستوفي هذا الشرط منها فلا يصح أن تبنى عليه مسألة عقدية أي أنه يوجب العمل عنده دون العلم.

وفي تقديري أن تقسيم الأخبار إلى متواترة تفيد اليقين وغير متواترة لا تفيد إلا الظن هو من صنع أهل الكلام وهؤلاء إنما أخذوه من الفلاسفة، وكلام الفلاسفة صحيح في بابه فإنهم إنما يتكلمون عن الأخبار من حيث هي أخبار. أما الأخبار التي انتدب لها من ينتقد أسانيدها ويميز صحيحها من ضعيفها فلا يصح تقسيمها من حيث القبول والرد إلى متواترة وغير متواترة لأن المتواترة ليس لها أسانيد تطلب أصلاً ثم هم مختلفون أصلاً في حد المتواتر، وإنما يجب اعتماد تقسيم أهل الصنعة حيث رتبوها من حيث القبول والرد بحسب قوتها وضعفها فقالوا: هذا صحيح وحسن مقبول وذاك ضعيف بأنواعه مردود.

والمقبول قد يفيد العلم وقد لا يفيد إلا غلبة الظن بحسب الناظر وبحسب القرائن المستحفة به.

فإذا كان الناظر من جهابذة الحديث فإنه قد يقطع بصحته ولا يحتاج في ذلك إلى قرائن خارجية كما هي حال البخاري رحمه الله تعالى وأمثاله من علماء الحديث، أما من لم يصل لهذه المرتبة فقد لا يتأتى له اليقين إلا بقرائن خارجية من مثل اتفاق أهل العلم بالحديث على صحته ونحو ذلك، ولهذا نقول:

قد لا يكون هناك خلاف حقيقي بين من قال إن أخبار الآحاد تفيد اليقين مطلقًا وبين من قال إنها لا تفيد إلا بقرينة لأنه قد يكون مقصود الأول أنها تفيد

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ١٧٧.

اليقين مطلقًا لمن هو من نقاد الحديث وأرباب الصنعة ومقصود الثاني أنها لا تفيد اليقين إلا بقرينة خارجية لمن لم يتأهل للنظر فيها باستقلال تام.

أما التفريق في قبول أحاديث الآحاد من حيث دلالتها فإن كانت تدل على مسألة عقدية اشترط في الحديث الثبوت القطعي وإن كان يدل على مسألة فروعية اكتفي فيها بالظن، فهذا مبني على أصل للمتكلمين مفاده أن مسائل الاعتقاد لا يجوز فيها الظن[1] لأن أدلتها عقلية قطعية وتفرع عن هذا تكفير المخالف عند بعضهم، والصحيح أن من مسائل المعتقد ما هو ظني كمسألة رؤية النبي صلى الله عليه وسلم لربه تعالى بعينيه، وهذه لا يمكن أن يكون دليلها إلا كذلك، ولا فرق أن يكون ظنيًا في دلالته أو في ثبوته.

يقول الإمام ابن عبدالبر: "وكلهم – أي أهل الفقه والأثر – يدين بخبر الواحد العدل في الاعتقادات ويعادي ويوالي عليها ويجعلها شرعًا ودينًا في معتقده على ذلك جماعة أهل السنة"[2].

ويقول ابن تيميه: "وأئمة أهل السنة والحديث من أصحاب الأئمة الأربعة وغيرهم يثبتون الصفات الخبرية لكن منهم من يقول لا تثبت إلا ما في القرآن والسنة المتواترة وما لم يقم دليل قاطع على إثباته نفيناه كما يقوله ابن عقيل وغيره أحيانًا ومنهم من يقول: بل نثبتها بأخبار الآحاد المتلقاة بالقبول ومنهم من يقول: نثبتها بالأخبار الصحيحة مطلقًا ومنهم من يقول: يعطى كل دليل حقه فما كان قاطعًا في الإثبات قطعنا بموجبه وما كان راجحًا لا قاطعًا قلنا بموجبه فلا نقطع في النفي والإثبات إلا بدليل يوجب القطع وإذا قام دليل يرجح أحد الجانبين بين رجحان أحد الجانبين وهذا أحد الطرق"[3].

* * *

---

[1] "البرهان" للجويني: ٦٧٨/١، وهذا في الأصل قول المعتزلة، ينظر "شرح الأصول الخمسة" للقاضي: ٧٦٩.

[2] "التمهيد" لابن عبدالبر: ٨/١.

[3] "الدرء" لابن تيميه: ٣٨٣/٣.

المسألة الثانية: موقفه من المعارض العقلي؟

أصول دين الإسلام تتلقى من الكتاب والسنة فعلى هذين المصدرين يعتمد أهل العلم والإيمان في معرفة ما يعتقدونه في ربهم تبارك وتعالى، هذا هو أصل الأصول في منهاج الاستدلال عند أهل السنة والحديث.

وكان قدماء الكلابية والأشعرية على هذه الطريقة، يقول ابن تيميه: "... وجعل هؤلاء – يقصد الجويني وأتباعه – يعارضون بين العقل والشرع كفعل المعتزلة والفلاسفة ولم يكن الأشعري وأئمة أصحابه على هذا بل كانوا موافقين لسائر أهل السنة في وجوب تصديق ما جاء به الشرع مطلقًا والقدح فيما يعارضه..."[1] كما يقول رحمه الله تعالى موضحًا منهج الأشعري وقدماء أصحابه في هذا الباب: "وكان الأشعري وأئمة أصحابه يقولون إنهم يحتجون بالعقل لما عرف ثبوته بالسمع فالشرع هو الذي يعتمد عليه في أصول الدين والعقل عاضد له ومعاون"[2].

فإن قيل فما الفرق بين طريقة هؤلاء وطريقة أئمة السلف إذن؟ كان الجواب: الفرق يكمن في أمرين:

الأول: أن أئمة السلف يرون أن الدلالة الشرعية تتضمن الدلالة العقلية فليست النصوص الشرعية محض أخبار عندهم ولكنها تنبه أيضًا على ما يحتاجه الناس من دلائل العقول الصريحة الصحيحة.

أما قدماء المتكلمة المنتسبون لأهل السنة كأبي الحسن الأشعري وأئمة أصحابه فإنهم يرون أن الدلالة العقلية خارجة عن الأدلة السمعية فالدليل العقلي عندهم قسيم للدليل الشرعي بينما الصحيح أن الدليل الشرعي قسيم للدليل البدعي لا العقلي.

---

[1] "الدرء" لابن تيميه: ١٣/٢.

[2] المصدر السابق: ١٣/٢-١٣.

بعبارة أخرى نقول: الأدلة العقلية عند الأشعري يبحث عنها من خارج الكتاب والسنة، أما عند أئمة السلف فالدلالة العقلية تستفاد من الكتاب والسنة.

الثاني: أن أئمة السلف يرون أن الأدلة الكلامية التي اتبعها الجهمية باطلة عقلاً غير مفيدة للعلم بل هي فاسدة في نفسها، أما أبو الحسن الأشعري فيرى أنها صحيحة عقلاً باطلة شرعًا لأنها مبتدعة.

ولذلك كان هؤلاء الصفاتية يرون أنه يمكن الجمع بين الظواهر النقلية والأدلة العقلية الكلامية فيثبتون الصفات الخبرية وينفون عنها التجسيم والتركيب والتبعيض إعمالاً للدليلين.

أما أبو المعالي الجويني وأتباعه من متأخري الأشاعرة فقد مالوا إلى طريقة أهل الاعتزال ووافقوهم في أصلين أو في أحدهما:

الأول: لا يمكن تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم إلا بعد العلم بهذه القضايا العقلية النظرية، ولذلك أوجبوا النظر في دليل الحدوث، وهذا يعني أن المعجزة عندهم لا تدل على صدق الرسول إلا بعد إثبات الخالق بالأدلة الكلامية.

الثاني: أن هذه الظواهر النقلية تعارض الأدلة العقلية القطعية فإن قدمت على الأدلة العقلية بطل الأصل الذي ثبتت به وبطلت هي تبعًا له فلا يسوغ والحالة هذه إلا أن تقدم الأدلة العقلية على هذه الظواهر النقلية، وهذا يعني فيما يعنيه إعمال الدلالة العقلية وإهمال ظاهر الدلالة النقلية بأن تؤول أو تفوض[1].

ولذلك لم يثبت هؤلاء الصفات إلا بالعقل وما لم يثبت بالعقل فتارة ينفونه وتارة يتوقفون به.

ومع ذلك فهؤلاء – متأخري الأشاعرة – لا يحتاجون من العقليات في أصول الدين إلى ما يحتاج إليه المعتزلة فإن المعتزلة يزعمون أن النبوة لا تتم إلا بقولهم في التوحيد والعدل أما هؤلاء فالمشهور عندهم أنه إذا رؤيت المعجزة علم

---

[1] "الإرشاد" للجويني: ٣٥٩، "أساس التقديس" للرازي: ٢٢٠.

بالضرورة أنها تصديق للرسول، وإثبات الصانع معلوم بالضرورة أو بمقدمات ضرورية فالعقليات التي يعلم بها صحة السمع عندهم مقدمات قليلة ضرورية بخلاف المعتزلة فإنهم طولوا المقدمات وجعلوها نظرية[1].

فأين يقف ابن الزاغوني من هؤلاء؟

* * *

نجد أن ابن الزاغوني وإن قال بوجوب النظر واعتقد صحة دليل حدوث الأجسام[2] لا يوافق أبا المعالي الجويني وأمثاله في أن تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم لا يمكن إلا بعد العلم بصحة دليل حدوث الأجسام.

فإنني لم أجد له نصًا البته يمنع فيه الاستدلال بالسمع على مسألة عقدية كما هو شأن من يدعي توقف صحة السمع على تلك القضايا العقلية. بل إنه يستدل على عامة مسائل صفة الكلام بنصوص الوحي وصفة الكلام عند المتكلمين من الصفات العقلية كما هو معلوم.

وغاية ما وجدت للمصنف مما قد يشابه فيه أصحاب الطريقة المعتزلية أنه جعل عمدته في إثبات الصفات العقلية الأدلة الكلامية وجعل الأدلة السمعية في مرتبة متأخرة عنها توحي أنه يسوقها للاستئناس والاعتضاد وليس للتأسيس والاعتماد كما أنه يراعي الأدلة العقلية فيما يثبته من الصفات الخبرية فإنه ينفي عنها التجسيم والتركيب والزوال والانتقال.

وقد نص ابن تيميه على أن ابن الزاغوني ممن يرى أنه يمكن تصديق الرسول بدون العلم بهذه القضايا العقلية[3]، ولهذا لم يوجب دليل الحدوث بل إنه ذكر طرقًا عقلية غيره في إثبات الخالق تبارك وتعالى.

---

[1] "شرح الأصول الخمسة" للقاضي: ٢٢٦، "الدرء" لابن تيميه: ١٦/٢.

[2] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢١٥.

[3] "الدرء" لابن تيميه: ٧٣/٧.

كما أن ابن الزاغوني ممن يرى أنه بالإمكان الجمع بين الظواهر النقلية والأدلة العقلية، ولهذا فهو يثبت الصفات الخبرية الواردة في القرآن الكريم والسنة المستفيضة[1] مع نفي ما يراه موجبًا للتشبيه كما قلنا.

فهو يقول موضحًا طريقته في هذا: "ولأن الأصل في هذا إنما هو عندنا إتباع النقل فإنا لم نثبته له تعالى ذلك على طريق الاستخراج والتخير وإنما أثبتناها بطريق النقل والتلقي بالقبول وهو الإجماع.

فإذا ورد نقل يلزم العمل به ويصلح لإثبات العلم بطريقه وكان مما يصح نسبته إلى ذاته ويمكن إجراؤه تحت قوله: ﴿**ليس كمثله شيء**﴾ (الشورى ١١) ولا مانع من ذلك وجب القول به من غير تشبيه ولا تمثيل وامتنع التأويل فيه للغنية عنه"[2].

فعمدته إذن في باب الصفات هو النقل فإن كانت ثابتة بالعقل قررها عقلاً ووضح موافقة السمع لذلك وإن كانت الصفة خبرية أثبتها متى ما جاءت بطريق يثبت بمثله العلم وامتنع من تأويلها لأن الإثبات لا يلزم عنده منه التشبيه أو التمثيل بل يمكن الإثبات مع نفي ما يوهم التشبيه والتجسيم، كما هي طريقة قدماء المتكلمة المنتسبين لأهل السنة والحديث كأبي الحسن الأشعري وأئمة أصحابه.

يتلخص مما سبق أن المعارض العقلي الذي يوجب تقديم العقل على النقل غير وارد عند ابن الزاغوني لسببين:

الأول: أن ابن الزاغوني لا يرى حصر أدلة وجود الله تعالى في دليل الحدوث النافي للجسمية وعلى ذلك فلا يكون العقل الذي هو أصل للسمع باطل فيما إذا قدمنا السمع.

والثاني: أن إثبات الصفات مع نفي التجسيم ممكن عند ابن الزاغوني غير ممتنع كما يقوله أصحاب نظرية التعارض.

* * *

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢٨٠، وما بعدها.

[2] المصدر السابق: ٢٩٣.

المسألة الثالثة: موقفه من المجاز والتأويل؟

مذهب أهل السنة والحديث إمرار النصوص الواردة في الصفات كما جاءت: يؤمن بها وتجرى على ظاهرها وتصان عن تأويل يفضي إلى تعطيل أو تكييف يفضي إلى تمثيل.

وقد كان متكلمة أهل الإثبات المنتسبون للسنة والحديث منكفين عن التأويل مثبتين للصفات الخبرية في الجملة موافقة للسلف حتى جاء أبو المعالي الجويني وسوغ التأويل بل وأوجبه[1] فاشتهر التأويل للصفات الخبرية عند الصفاتية من حينئذ.

والناس متفقون على أن التأويل بمعناه الاصطلاحي الحادث نوع من المجاز لا يسوغ ولا يجوز إلا لوجود قرينة تمنع من إجراء الخطاب على الحقيقة والظاهر.

ولذلك ادعت متكلمة الجهمية أن العقل هو القرينة الصارفة التي أوجبت العدول بالخطاب عما دل عليه من الظاهر إلى المعنى المجازي، وهذا هو المعارض العقلي الذي سبق الكلام عليه، و متكلمة الصفاتية الأوائل وإن لم يقولوا بالتعارض بين النقل والعقل إلا أنهم يراعون في إثباتهم الأدلة العقلية الكلامية لأنهم يرون صحتها فيجمعون بين الإثبات للصفات ونفي الجسمية عنها، فجاء إثباتهم مقرونًا بنوع تفويض كما سنبينه — إن شاء الله في موضعه[2].

وابن الزاغوني متابعًا لهم في ذلك فإنه لما ذكر شروط جواز التأويل جعل اثنين منها عقليين كلاميين، فهو يقول: "لا شك أن الرجوع في الكلام الوارد عن الحقيقة والظاهر المعهود إلى المجاز إنما يكون بأحد ثلاثة أشياء:

أحدها: أن يعترض على الحقيقة مانع يمنع من إجرائها على ظاهر الخطاب. (وهذه قرينة عقلية كلامية فإنه يقصد بذلك أن تكون حقيقة اللفظ تقتضي الجسمية).

---

[1] "الإرشاد" للجويني: ٤١.

[2] ينظر البحث : ١٧١، وما بعدها.

والثاني: أن تكون القرينة لها تصلح لنقلها عن حقيقتها إلى مجازها. (وهذه قرينة لغوية).

والثالث: أن يكون المحل... لا يصلح لها فيفتقر إلى الانتقال عنها إلى مجازها. (وهذه قرينة عقلية)."[1]

لكن ابن الزاغوني يوضح أن إثبات الصفات الخبرية الذاتية الواردة في القرآن الكريم لا يلزم منه محذور عقلي ولا يوجد قرينة لغوية في الخطاب توجب صرفه عن ظاهره فيتعين حمل الخطاب على الحقيقة والامتناع عن تأويلها لعدم الحاجة إليه، فهو يقول: "فإذا ورد نقل يلزم العمل به ويصلح لإثبات العلم بطريقه وكان مما يصح نسبته إلى ذاته ويمكن إجراؤها تحت قوله: ﴿ليس كمثله شيء﴾ (الشورى ١١) ولا مانع من ذلك وجب القول به من غير تشبيه ولا تمثيل وامتنع التأويل فيه للغنية عنه"[2].

فهو إذن وإن كان يجيز التأويل من حيث الأصل يمنع من تأويل الصفات الخبرية الذاتية الواردة بطريق قطعي لعدم موجب التأويل ولأن حملها على الظاهر ممكن من غير محذور عقلي.

أما الصفات الخبرية الفعلية فله فيها طريقة أخرى: إذ أنه جعل فيها روايتين عن الإمام أحمد إحداها تمنع التأويل والأخرى تجيزه لكنه حمل التي تقول بالجواز على العمد والقصد فهو يقول: "فأما الرواية الثانية عن أحمد رضي الله عنه أنه تأول ذلك و لم يثبت المجيء على ظاهره والإتيان على حقيقته فإنه لم يتأوله بما ذكروا من أنه جاء أمره وأتاهم بعذابه وظلل الغمام وإنما المراد بذلك الإتيان والمجيء أنه يقصدهم ويعمد إليهم بعذابه وخطابه وحسابه،... والعمد والقصد هاهنا إنما هو إظهار ما أراده فيهم فهذا أيضًا مما يتداول في اللغة – حتى قال: فكان هذا التأويل يعود أيضًا إلى الذات لا إلى سواها مما ذكروا..."[3].

---

(١) "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢٨٦.

(٢) المصدر السابق: ٢٩٣.

(٣) المصدر السابق.

وسنتكلم في هذا على أمرين:

الأول: الشروط التي وضعها ابن الزاغوني للعدول عن الظاهر والحقيقية إلى المجاز.

الثاني: الرواية التي نقلها عن الإمام أحمد والتي تجيز تأويل الصفات الخبرية الفعلية.

فنقول بالنسبة للأمر الأول: إن أهل السنة – يقولون بالتأويل في الجملة إذا وجدت القرينة الصارفة[1] لكنهم يرون أن التأويل غير سائغ في باب الصفات لأن هذا الباب توقيفي لا يمكن أن يحدث فيه أمرًا لم يكن معروفًا في عهد النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته الكرام فإنهم قد أجمعوا على إجراء نصوص الصفات على ظاهرها وإنما عرف التأويل من قبل أهل الزيغ والضلال من الجهمية وأتباعهم.

ثم إنه بالاستقراء التام لنصوص الصفات ثبت سلامة هذه النصوص من القرينة الصارفة عقلية كانت أم سمعية بل السياق وقرائن الحال والتراكيب اللفظية كلها تؤكد ظاهر هذه النصوص، وما يدعى من القرينة العقلية الصارفة هي في حقيقتها ألفاظ مجملة يراد بها إثبات معان باطلة ونفي بعض الحق الثابت بالنصوص فإذا وزنت هذه الألفاظ بالكتاب والسنة تبين ما فيها من الحق والباطل.

ولهذا لم يكن أئمة السلف يقدرون أن هناك معارضًا عقليًا لظواهر هذه النصوص لأنهم يعلمون أن العقل الصحيح موافق لها ويعلمون كذلك أنه من الممتنع شرعًا وعقلاً أن يتكلم من أمر بالبلاغ المبين وأنصح الناس للناس بالكلام الذي ظاهره باطلاً ثم لا يبين لهم أن هذا الظاهر غير مراد.

وفي هذا يقول ابن تيميه: أن الرسول صلى الله عليه وسلم إذا تكلم بكلام وأراد به خلاف ظاهره وضد حقيقته فلابد أن يبين للأمة أنه لم يرد حقيقته وأنه

---

[1] "الفتاوى" لابن تيميه: ٢١/٦.

أراد مجازه سواء عينه أو لم يعينه لاسيما في الخطاب العلمي الذي أريد فيه الاعتقاد والعلم دون عمل الجوارح فإنه سبحانه وتعالى جعل القرآن نورًا وهدى وبيانًا للناس وشفاء لما في الصدور وأرسل الرسل ليبين للناس ما نزل إليهم وليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ولئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل..."[1].

ولابد أن يكون هذا الدليل الصارف للخطاب عن ظاهره إما عقليًا ظاهرًا كقوله تعالى: ﴿خالق كل شيء﴾ (الأنعام ١٠٢) فإن كل أحد يعلم أن الخالق غير داخل في هذا العموم، أو سمعيًا ظاهرًا فلا يجوز أن يكون الصارف دليلاً خفيًا لا يستنبطه إلا أفراد الناس فكيف إذا كان هذا الدليل الخفي بدعة محدثة بل هو شبهة ليس له حقيقة!؟.

ولهذا نقول: الشروط العقلية التي اعتبرها ابن الزاغوني لحمل الخطاب على المجاز صحيحة في نفسها إذا خلت من الروح الكلامية، لكنها لا يحتاج إليها في هذا المقام لأن تقدير التعارض هنا باطل أصلاً بل النقل الصحيح لا يأتي إلا موافقًا للعقل الصريح.

أما الأمر الثاني وهو ما نقله من أن هناك رواية ثانية في صفات الأفعال:

فهذه الدعوى سببها ما رواه حنبل[2] في كتاب المحنة عن الإمام أحمد أنه قال: احتجوا علي يوم المناظرة فقالوا: تجيء يوم القيامة سورة البقرة... قال: فقلت لهم: إنما هو الثواب قال الله جل ذكره: "وجاء ربك والملك صفًا صفا" وإنما تأتي قدرته القرآن أمثال ومواعظ وأمر ونهي وكذا وكذا"[3].

وفي رواية ذكرها شيخ الإسلام في "الاستقامة"، أنه حجهم بقوله تعالى: "هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام"، قال: فهل يجيء الله؟ إنما يجيء أمره كذلك هنا إنما يجيء ثوابه"[4].

---

[1] "الفتاوى": ٥٥٨/٣.

[2] حنبل بن إسحاق بن حنبل الشيباني المحدث الصدوق ابن عم الإمام أحمد وتلميذه له مسائل كثير عن الإمام تفرد بها وغرب توفي: ٣٧٣هـ، ينظر "شذرات الذهب": ١٦٣/٢، "طبقات الحنابلة": ١٤٣/١.

[3] "الجوهر المحصل في مناقب الإمام أحمد": ٥٨، "إبطال التأويلات": ٦١.

[4] "الاستقامة" لابن تيميه: ٧٤/١.

وأصحاب الإمام أحمد من الحنابلة لهم أمام هذا النقل ثلاث مواقف:

الموقف الأول: تغليط حنبل لأن هذه الرواية تخالف المتواتر عن أحمد في إبطال التأويل كما أن جمهور من نقل المناظرة مثل صالح وعبدالله ابني الإمام أحمد والمروزي لم يذكروها، وهذا موقف أبو إسحاق بن شاقلا[1].

الموقف الثاني: أن هذا إنما قاله الإمام أحمد على سبيل الإلزام والمعارضة، فمعنى كلام الإمام على هذا: أنه كما أخبر سبحانه عن نفسه أنه يجيء ولم يكن دليلاً على أنه مخلوق بل تأولتموه على مجيء أمره فكذلك هنا قولوا: جاء ثواب القرآن.

الموقف الثالث: قبول هذه الرواية، لكن هؤلاء سلكوا فيها مسالك شتى:

١- من جعلها خاصة فيما هو من جنس المجيء والنزول وهذه طريقة ابن الزاغوني فإنه لم يذكر في غيرها رواية ثانية.

٢- من طردها في جميع الصفات التي يمتنع إرادة ظاهرها عنده وهذه طريقة ابن عقيل وابن الجوزي.

يقول شيخ الإسلام: "ولا ريب أن المنقول المتواتر عن أحمد يناقض هذه الرواية ويبين أنه لا يقول أن الرب يجيء ويأتي أمره بل هو ينكر على من يقول ذلك"[2]، ولذلك نقول: قواعد قبول الأخبار تقتضي ردها وتضعيفها لأمور:

الأول: أنها تناقض المعلوم المتواتر عن الإمام من الإنكار على أهل التأويل.

والثاني: أنها رواية شاذة، وإلا فجمهور من نقل المناظرة - كما ذكر ابن تيميه - لم يذكر هذه الرواية.

---

[1] إبراهيم بن أحمد بن شاقلا شيخ الحنابلة كان رأساً في الأصول والورع توفي سنة ٣٦٩هـ، ينظر: طبقات الحنابلة: ١٢٨/١، شذرات الذهب: ٦٨/٣.

[2] "مجموع الفتاوي" لابن تيميه: ٤٠٦/١٦.

والثالث: أن الذين ذكروا هذا التأويل لهم فيه قولان:

أحدهما: أن الإمام قد تأولها بمعنى القصد والإرادة، وهذا هو الذي ذكره ابن الزاغوني، والثاني: أنه تأولها بمجيء أمره وهو المذكور في رواية حنبل، وهذا نوع اضطراب واختلاف في المتن يوجب ردها.

بقي أن يقال:

أن ابن الزاغوني وإن رجح حمل الصفات الخبرية الفعلية على ظاهرها وأبطل تأويلها فإنه في الحقيقة تأولها بفعل يفعله الله تعالى في المخلوق فجعلها من جنس الأفعال المتعدية التي يثبتها بائنة منه تعالى كما هي طريقة متقدمي الصفاتية من الكلابية والأشعرية في إثبات الصفات الخبرية الفعلية[1].

* * *

[1] ينظر البحث: ٢٢٦، ٢٢٧.

المسألة الرابعة: موقفه من المتشابه والتفويض؟

الأصل السمعي الذي بني عليه التفويض والتأويل واحد وهو اعتقاد أن نصوص الصفات غير بينة المعنى ولا محكمة المراد أي أن ألفاظ الصفات من المتشابه ومع هذا فقد افترقوا طائفتين:

طائفة المؤولة الذين قالوا الله أمرنا بتدبر القرآن ولابد من صيانة عقائد العامة عن التجسيم فتبرعوا بذكر معان لهذه الصفات لم ينزل الله بها من سلطان.

وطائفة المفوضة الذين قالوا: لا نقول ما ليس لنا به علم بل نكل علم معانيها إلى قائلها سبحانه.

أما الأصل العقلي الذي جعل المتكلمين يعتقدون أن آيات هذه الصفات من المتشابه هو ظنهم أن العقل يستحيل عليه اعتقاد ظاهرها في حق الله تعالى، وهذا مبني على أصل لغوي عندهم: هو ظنهم أن ظاهر هذه الصفات هو ما يليق بالمخلوق وأن هذا هو الحقيقة فيها لا غير.

وابن الزاغوني ممن يرى أن نصوص الصفات الخبرية من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله تعالى حيث إنه جوابًا على قولهم: "فما معنى قول أم سلمة: "الاستواء معلوم والكيف مجهول، إذا كان معلومًا فكيف يكون من المتشابه والمتشابه ما لا يعلمه إلا الله تعالى؟"[١] قال: "المراد بقولها الاستواء معلوم أي هذه الصفة مضافة إلى الباري تعالى ثابتة له.. فنحن نعلم ثبوت هذه الصفة له بالقرآن الذي يثبت بمثله العلم فأما الإطلاع على معناه والوقوف على حقيقته فذلك أمر يعود إلى الكيفية وهو الذي قالت فيه والكيف مجهول..."[٢].

فجعل معنى الصفة من المتشابه ولكنه يثبت دلالة النص على كونها صفة زائدة وهذا هو تفويض قدماء متكلمة الصفاتية من الكلابية والأشعرية يثبتون الصفات زائدة على الذات وينفون العلم بمعانيها تبعًا لنفيهم أن يكون للصفات كيفية في نفس الأمر وهذا ما سينبسط القول فيه في محله.

---

[١] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٣٣٥.

[٢] المصدر السابق: ٣٣٥.

الباب الثاني:

آراء ابن الزاغوني العقدية.

وفيه الفصول التالية:

الفصل الأول: وجود الله تعالى.

الفصل الثاني: الوحدانية.

الفصل الثالث: الصفات.

الفصل الرابع: القدر.

الفصل الخامس: النبوة.

الفصل السادس: الوعد والوعيد.

الفصل السابع: الإمامة.

الفصل الأول:

وجود الله تعالى،

وفيه المباحث التالية:

المبحث الأول: حكم النظر والتقليد.

المبحث الثاني: أدلة وجود الله تعالى.

الفصل الأول: وجود الله تعالى..

تمهيد:

الإقرار بوجود الله تعالى أصل لما سواه من مسائل الإيمان، وحصول هذا الإقرار هو مقتضى الفطرة التي خلق الله الناس عليها "فإن نفس الفطرة تستلزم الإقرار بالخالق ومحبته وإخلاص الدين له وموجبات الفطرة ومقتضياتها تحصل شيئًا فشيئًا بحسب كمال الفطرة إذا سلمت من المعارض"[(١)]، فإن عرض للفطرة ما يخرجها عن مقتضاها سواء كان هذا العارض من داخلها كمن استرسل لوساوس الشيطان فأخذ يشكك في الضروريات أو من خارجها كمن تربى في بيئة غير إسلامية – احتاجت الفطرة لمن يذكرها بما هو مركوز في أصل جبلتها، ولهذا أرسل الله تعالى الرسل وأنزل الكتب تنبيهًا للإنسان من غفلته وإرشادًا له إلى ما في الكون والأنفس من آيات الحق وبراهين الصدق.

ولكن القدرية لما كان أصلهم أن الإنسان لا يثاب إلا على ما اكتسبه قالوا: "النظر في طريق معرفة الله تعالى واجب لأنه تعالى لا يعلم ضرورة ولا بالمشاهدة"[(٢)]. وإذا سألتهم عن الدلالة التي إذا نظر فيها الناظر أوصله ذلك إلى العلم بالله تعالى كان الجواب: "أن معرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل.. لأن ما عداها – من الأدلة – فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده وعدله فلو استدللنا بشيء منها على الله والحال هذه كنا مستدلين بفرع للشيء على أصل وذلك لا يجوز"[(٣)] ولذلك قسموا قضايا العقيدة إلى ثلاثة أقسام:

---

(١) "شفاء العليل" لابن القيم: ٤٧٨.

(٢) "شرح الأصول الخمسة" للقاضي: ٥١، هو القاضي عبدالجبار بن أحمد الهمداني أبو الحسن من الطبقة الحادية عشرة من طبقات المعتزلة انتهت إليه رئاسة المعتزلة له في المصنفات: المغني والاعتماد المحيط وشرح الأعراض توفي سنة ٤١٦هـ، ينظر: "شذرات الذهب": ٢٠٣/٣.

(٣) المصدر السابق: ٨٨.

١- ما لا يعلم إلا بالعقل وهو معرفة الله بتوحيده وعدله.

٢- ما لا يعلم إلا بالسمع وهو ما ينبني على الإيمان بالله من أمور الآخرة مما ثبت بالكتاب.

٣- ما يعلم بالسمع والعقل، يقول القاضي عبدالجبار: "وكل مسألة لا تقف عليها صحة السمع فالاستدلال عليها بالسمع ممكن ولهذا جوزنا الاستدلال بالسمع على كونه تعالى حيا لما لم تقف صحة السمع عليها..."(١).

والباقلاني(٢) أول من عرف عنه هذا التقسيم من الأشاعرة حيث يقول – فيما نقله عنه الجويني – : "فأما ما لا يتوصل إليه من العلوم الكسبية إلا بأدلة العقول فهي كل علم لا تتم معرفة الوحدانية والنبوات إلا به... وأما ما ينحصر دركه في الدلالة السمعية فهو جملة الأحكام الشرعية... وأما ما يصح أن يعلم بالعقل تارة وبالسمع أخرى فهو كل علم لا يتعلق بأحكام التكليف ولا يتوقف التوحيد والنبوة على الإحاطة به وذلك نحو درك جواز الرؤية.."(٣).

كما نجد نحو هذا التقسيم عند البغدادي في "أصول الدين"(٤)، ثم اشتهر هذا التقسيم وإيجاب النظر عند الأشاعرة من بعد الجويني(٥).

وقد تابع القاضي أبو يعلى من الحنابلة الأشاعرة على هذا التقسيم(٦)، فهؤلاء قالوا: معرفة الله نظرية استدلالية لا تنال إلا بنظر العقل في دليل يصلح إسناد الأمر إليه لأن المعرفة التي لا تستند إلى دليل لا تكون إلا تقليدًا لا يفيد العلم وهذا الدليل لا يمكن أن يكون سمعيًا لأنه لا يدل عندهم إلا على مجرد الخبر فيكون الاستدلال بالسمع من باب إثبات الشيء بنفسه وهذا من الدور الممتنع.

---

(١) "شرح الأصول الخمسة" للقاضي: ٢٣٣.

(٢) الباقلاني هو أبو بكر محمد الطيب توفي سنة ٤٠٣هـ يعد المؤسس الثاني لمذهب الأشعرية، ينظر: "الشذرات": ١٦٨/٣.

(٣) "التلخيص" للجويني: ١٣٨/١، هو إمام الحرمين عبدالملك ابن أبي محمد بن عبدالله الجويني الشافعي ولد سنة: ٤١٩هـ وتوفي عام ٤٧٨هـ، كان له إطلاع واسع على كتب المعتزلة فأثر ذلك فيه ينظر: شذرات الذهب: ٣٥٨/٣.

(٤) "أصول الدين" للبغدادي: ٢٤، هو أبو منصور عبدالقاهر بن طاهر البغدادي الشافعي توفي سنة ٤٢٩هـ له الفرق بين الفرق، ينظر: السير: ٥٧٢/١٧.

(٥) "الإرشاد" للجويني: ٣٥٨، "تحفة المريد على جوهرة التوحيد" للبيجوري: ٧٢.

(٦) "المعتمد" لأبي يعلى: ٢٤.

وهؤلاء طائفتان: الأولى من عنيت طريقًا مخصوصًا وأوجبته وهذه حال المعتزلة ومن وافقهم من متأخري الأشاعرة، وهذه الطائفة تمنع من الاستدلال بالسمع في باب التوحيد لأن النبوة لم تثبت عندهم بعد.

والطائفة الأخرى من قالت بصحة دليل الحدوث ولكنها لم توجبه لأنها تعلم أن طرق إثبات وجود الله لا تنحصر به، وسترى أن المؤلف من هذا الصنف.

ولو كان النظر الذي أوجبوه نظر في الأدلة الشرعية المتضمنة للدلالة العقلية الصحيحة كالنظر في دلائل النبوة وآيات الربوبية في كلام الحق تبارك وتعالى وفي مخلوقاته — لهان الخطب لكنهم إنما يعنون نظرًا مخصوصًا وهو النظر الكلامي المتضمن لمقولات الجسم والأعراض.

ومقدمة إيجاب النظر التي تنص على أن معرفة الله تعالى لا تحصل لعامة الناس ضرورة يخالف فيها كثير من المتكلمين والصوفية والشيعة القائلين بأن الله تعالى يبتدي المعرفة ويخترعها في قلوب العقلاء البالغين من غير سبب يتقدم ولا بحث ولا نظر وأنها تقع ضرورة[١].

ومن نفى فطرية المعرفة بالله تعالى واشترط لها النظر لابد أن يجيب على السؤال التالي: ما حال عوام الأمة؟ الذين يظهر من حالهم التقليد بل نقطع أنهم لم يعرفوا مصطلحاتكم الكلامية.

وقد تحير هؤلاء في الإجابة على هذا السؤال فإن قالوا بإيمانهم فما معنى إيجاب النظر؟! وإن قالوا بعدم ذلك فهو تكفير للسواد الأعظم من الأمة، وقد ركب بعضهم هذا المرتقى الصعب وادعى عدم صحة إيمانهم[٢]، وجمهور هؤلاء قال بصحة إيمانهم مع الإثم[٣]، وهذا قول غير جار لا على أصول المتكلمين ولا على أصول السنة.

وبعض موجبي النظر لما رأى المأزق كابر الواقع وقال إنه قد حصل منهم النظر في أدلة المتكلمين[٤]، وسنرى أن ابن الزاغوني من هذا الصنف.

---

[١] "الدرء" لابن تيميه: ٤/٣٩٦-٣٩٧.

[٢] المصدر السابق: ٤/٩٣-٩٤.

[٣] المصدر السابق: ٤/٩٣-٩٤.

[٤] المصدر السابق: ٤/٩٣-٩٤.

والمسألة الثانية التي لزم القول بها طردًا للقول بوجوب النظر هي القول بوجوب الشك لأن الناظر لابد أن يكون خالي الذهن من أي معرفة صحيحة أو فاسدة[1].

وأهل السنة يقولون: من المعرفة ما يحصل بالعقل كالإقرار الفطري بالله تعالى ومنها ما لا يحصل إلا بالشرع كالمعرفة التفصيلية والمعرفة الإيمانية الواجبة، فإن هذه لا تحصل إلا بمعونة الله وتوفيقه، قال تعالى: ﴿وإن اهتديت فبما يوحي إلي ربي﴾ [2] - سبأ: ٥٠-.

ومن يقول منهم أن المعرفة لا تحصل إلا بالشرع فإنما يفسر ذلك بمعنى صحيح إذ أن المعرفة الحاصلة بالأقيسة العقلية لا تكون إلا مطلقة أما التعيين فلا يكون إلا بالسمع كما أن المعرفة الإيمانية الواجبة والمعرفة التفصيلية لا تحصل إلا بالوحي[3]. وقد يريدون بالعقل هنا الغريزة ولوازمها التي تحصل لعامة العقلاء فإنهم يقولون: لو كانت المعرفة تحصل بالعقل لكان كل عاقل عارف بالله تعالى[4].

ونحن نشير إلى ذلك لنبين أن بعض الأقوال في هذه المسألة الخلاف فيها يكون في أكثره لفظيًا خاصة فيما بين أهل السنة.

* * *

---

(١) "الدرء" لابن تيميه: ٨٢/٤.

(٢) المصدر السابق: ١٠٢/٤.

(٣) المصدر السابق: ٣٧٧/٤.

(٤) المصدر السابق: ٣٧٧/٤.

المبحث الأول: حكم النظر والتقليد عند ابن الزاغوني: الأقوال والأدلة.

* ***مفهوم النظر:***

١- النظر لغة: يقول ابن فارس[١]: "النون والظا والراء أصل صحيح ترجع فروعه إلى معنى واحد وهو تأمل الشيء ومعاينته"[٢] وقال الجوهري[٣]: "النظر: تأمل الشيء بالعين. والنظر: الانتظار... وإذا قلت نظرت إليه لم يكن إلا بالعين، وإذا قلت: نظرت في الأمر: احتمل أن يكون تفكرًا فيه وتدبرًا بالقلب.."[٤].

فعلم من ذلك أن النظر في اللغة يراد به البصر بالعين وقد يراد به بصيرة القلب.

٢- النظر اصطلاحًا: هو النظر في الأدلة ليتوصل بها إلى المعرفة[٥]، وقيل هو الفكر الذي يطلب به علم أو غلبة ظن[٦].

والتعريف الأخير للأشاعرة ويشكل عليه أن غلبة الظن في العقائد لا تكفي عندهم وقد يعتذرون بأن هذا تعريف للنظر من حيث هو بغض النظر عن موضوعه.

والمتأخرون منهم عدلوا إلى التعريف التالي: النظر هو ترتيب أمرين معلومين ليتوصل بترتيبهما إلى علم مجهول[٧].

---

[١] أحمد بن فارس بن زكريا القزويني نزيل همذان الشافعي ثم المالكي المعروف بالرازي أبو الحسين ولد سنة ٣٢٩هـ لغوي مشارك في شتى العلوم توفي بالري سنة ٣٩٥هـ له "فقه اللغة" و"المجمل في اللغة" وغيرها، ينظر: معجم المؤلفين: ١/٤٠.

[٢] "مقاييس اللغة" :٥/٤٤٤.

[٣] أبو نصر إسماعيل بن حماد التركي اللغوي أحد أئمة اللسان سكن نيسابور توفي سنة ٣٩٣هـ، صنف كتابًا في العروض ومقدمة في النحو والصحاح في اللغة، ينظر: "شذرات الذهب" ٢/١٤٢.

[٤] "لسان العرب": ٥/٢١٥.

[٥] "شرح الأصول الخمسة" للقاضي: ٤٥.

[٦] "المواقف" للإيجي: ٢١.

[٧] "تحفة المريد على جوهرة التوحيد" للبيجوري: ٨٤.

وهذا التعريف كما ترى أقرب ما يكون إلى تعريف القياس المنطقي.

ونختار هنا أن "النظر" في أصل الاصطلاح هو النظر في الدليل المستلزم لمدلوله.

والمصنف قد عرفه في الاصطلاح بأنه "بمعنى الفكر في حقائق الأشياء لاستخراج الحكم بالاعتبار ليصل بذلك إلى العلم بالمعلومات"[1].

وفي هذا التعريف الذي اختار المصنف جملة من الشروط:

١- أن النظر عملية فكرية ذهنية ليخرج الإدراكات الحسية.

٢- أنه نظر في حقائق الأشياء ليخرج النظر في ظواهر الأشياء.

٣- أن طريقه الاعتبار أي القياس ليخرج القضايا الضرورية.

٤- أنه موصل إلى العلم ليخرج النظر الفاسد أو النظر الموصل إلى غلبة الظن.

فما أدركنا بالحس كالأشياء التي نراها أو نسمعها وما علمنا من بادئ نظرنا للأشياء كظننا أن العرض يبقى وما علمناه بالبديهة كالقضايا الضرورية والنظر الذي أفادنا غلبة ظن أو وهم كل هذه عند المصنف ليست من النظر المعتبر.

وهذا حد تام للنظر عند أهل الاصطلاح من المتكلمين وإن كان قد يورد عليه اعتراضات بحسب الأقوال في النظر: هل هو ما يفيد النظر الصحيح دون النظر الفاسد؟ وهل ما علم بالبديهة والضرورة داخل في مسمى النظر وهكذا؟

* * *

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ١٧٨.

* **حكم النظر**:

يقول المصنف في هذا الشأن: "النظر والاستدلال على معرفة الله واجبة عند عامة العلماء، وذهبت طائفة إلى أن ذلك غير واجب، واختلفوا بعد ذلك، فزعمت طائفة منهم أن الفرض النظر، والاستدلال على معرفة الله إنما هو التقليد، وقالت طائفة أخرى منهم: الواجب إتباع الخبر"[1]، ثم أفصح عن اختياره في موضع آخر فقال: "النظر واجب وطريق وجوبه السمع"[2].

والباحث سيشرح مقصود المصنف فيما قال ويعلق عليه بما يناسب من خلال الإجابة على التساؤلات التالية:

١- ما مراده بالنظر الذي نسب القول بوجوبه إلى عامة العلماء؟

٢- ما مراده بالتقليد؟ وهل يفيد عنده العلم؟

٣- ما مدى صحة نقله للخلاف في مسألة وجوب النظر؟

٤- ما هو الأساس الذي تنبني عليه هذه الأقوال؟

٥- مناقشة المصنف فيما استدل به على بطلان التقليد؟

٦- مناقشة المصنف فيما استدل به على وجوب النظر؟

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ١٧٩.

[2] نفس المصدر السابق: ١٨٢.

أ- المسألة الأولى: يقول المصنف: "النظر والاستدلال على معرفة الله واجبة عند عامة العلماء وذهبت طائفة إلى أن ذلك غير واجب.." والسؤال: ما مراده "بالنظر" الذي نسب القول بوجوبه إلى عامة العلماء؟ وما مدى صحة النسبة؟

فإن لفظ "النظر" قد صار لفظًا مشتركًا يستعمله النظار كلٍ بحسب اصطلاحه ومراده، فلابد إذن من تحديد دلالة هذا اللفظ عند المصنف، "فالنظر" في أصل الاصطلاح يراد به: النظر في الدليل المستلزم للمدلول [1]، لكن لما استحدث الناس أدلة اصطلاحية أصبح هذا اللفظ يطلق ويراد به أحد معنيين:

النظر في الأدلة الشرعية من نصوص الكتاب والسنة أو من آيات الربوبية ودلائل النبوة، وهذا هو النظر الشرعي.

النظر في الأدلة العقلية الكلامية، كالنظر في دليل حدوث الأجسام أو النظر في دليل الإمكان، وهذا هو النظر البدعي.

والذي يظهر أن المصنف إنما أراد النوع الثاني أي النظر الكلامي، وذلك من عدة وجوه:

١- أنه نسبه لعامة العلماء، وهذه النسبة لا تصح إلا في حال تقدير أن مراده بالعلماء أي علماء الكلام، ومن المعلوم أن علماء الكلام إنما يوجبون النظر الكلامي.

٢- الأدلة التي ساقها لإثبات وجود الخالق، وللرد على المخالفين في الوحدانية ومسلكه في إثبات الصفات العقلية إنما كان يدور فيها في فلك أهل الكلام واستدلالاتهم الكلامية البدعية بل حتى الأمثلة التي ضربها لنظر العامة مشوبة أيضًا بالمصطلحات الكلامية.

٣- قرر المصنف الأصول العقلية الكلامية في فصل مستقل قال فيه: "نذكر أصولاً يدرك الناظر بمعرفتها أسباب النظر"[2] نص فيها على عين دليل حدوث الأجسام، وإن لم يشر إلى أنه يوجب هذا الدليل بعينه وإنما هو يرى صحته، وقد أشار ابن تيميه إلى أن المصنف لا يوجب دليل حدوث الأجسام[3].

---

[1] "شرح الأصول الخمسة" للقاضي: ٤٥.

[2] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ١٨٥.

[3] "الدرء" لابن تيميه: ٣٢٩/٣.

٤- التعريف الذي اختاره للنظر في الاصطلاح يتوافق مع النظر الكلامي إذ أنه جعل النظر عقليًا محضًا ومجردًا عن الوحي المعصوم.

ب- المسألة الثانية: قوله: "... واختلفوا بعد ذلك فزعمت طائفة أن الفرض النظر والاستدلال على معرفة الله إنما هو التقليد..."[١] فما مراده "بالتقليد"؟ وهل يفيد عنده العلم؟ وما موقفه من إيمان العامة؟

عبر المصنف عن التقليد بالتعريف المشهور عند أهل الأصول، فقال: "أنه قبول قول غيره من غير حجة"[٢]، وهذا التعريف على المعنى المشهور لا يدخل فيه قبول قول النبي صلى الله عليه وسلم وقول أهل الإجماع لأنهما هما الحجة، فيكون التقليد بهذا المعنى في أصول الدين متعذر إذ اليهود والنصارى فضلاً عن المسلمين يعلمون أن النبي صلى الله عليه وسلم قد جاء بالإيمان بالله تعالى ورسله وأن المسلمين قد أجمعوا على ذلك.

ومن أدخل قول النبي صلى الله عليه وسلم وقول أهل الإجماع في مسمى التقليد اتفقوا على جواز التقليد بهذا المعنى، لكن المصنف يبطل "التقليد"، فدل هذا على أن له مرادًا آخر غير ما أفاده ظاهر التعريف، فما هو؟

التقليد الذي عناه المصنف هو التقليد بالمصطلح الكلامي أي اعتقاد الحق من غير نظر في دليل موجب، فهم يجعلون التقليد مقابلاً للعلم الذي هو عندهم معرفة المعلوم على ما هو به بضرورة أو بدليل، ولذلك لما أراد وصف حال المقلد في أصول الدين قال: "وأصل الخطأ أن يكون الإنسان جاهلاً بما أسند أمره إليه في عقيدة دينه فيكون مقلدًا فيه فترتفع الثقة عنه فيما قلد فيه"[٣] فنص – هنا – على أنه ما لم يكن المرء عالمًا بدليل معتقده فهو مقلد ومن كان مقلدًا فلا ثقة به أي أن التقليد لا يفيد العلم وكيف يفيد العلم وهما عنده متقابلان لا يجتمعان.

---

[١] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ١٧٩.

[٢] المصدر السابق: ١٧٢.

[٣] المصدر السابق: ١٧٠.

فإن قيل فما الفرق بين التعريفين؟ فكلاهما ينصان على لزوم معرفة الحجة أو الدليل وإلا كنت مقلدًا، كان الجواب: الفرق يتضح في مقامين:

الأول: التعريف الفقهي يتضمن أن المقلد يجوز أن يصيب ويجوز أن يخطيء، أما التعريف الكلامي فهو يتحدث عن المقلد في حالة موافقته للحق فقط.

والمقام الثاني: أن الحجة والدليل في التعريف الفقهي إنما يراد بها أصول الاستدلال الشرعية من كتاب وسنة وإجماع وقياس أما في التعريف الكلامي فالمراد شيئًا آخر، ولذلك هم ينعتون من يتمسك بالكتاب والسنة ويقف مع الآثار دون النظر إلى ما سواها مما أحدثه الناس من الأدلة البدعية بالتقليد والحشو، فما الدليل المعتبر عندهم والذي عناه المصنف؟

الدليل المعتبر الذي يعنيه المصنف هو الدليل العقلي الكلامي كما بيناه عند الكلام عن مقصوده من النظر الذي أوجبه ونسب ذلك إلى عامة العلماء، ومما يؤكد ذلك ويوضحه الخلاف الذي نقله في المسألة حيث نسب مخالفيه إلى القول بفرضية النظر وبأن معرفة الله تعالى لا تنال إلا بالتقليد وإتباع الخبر، ولما كان ينسب هؤلاء جميعًا إلى القول بعدم وجوب النظر، عُلم أن ما نقله عنهم من فرضية النظر غير النظر الذي يقول هو بوجوبه، ولا يختلف المقصود من النظر إلا باختلاف الدليل المنظور فيه، فدل هذا على أن النظر الذي يدعيه مخالفيه غير معتبر عنده لأنه ليس نظر في دليل موجب بحسب اعتقاده، وما ذلك إلا لأنهم لا ينظرون في الأدلة الكلامية وإنما في الأدلة الشرعية ولا يشترطون ترتيب المتكلمين للأدلة لإفادتها العلم ولأن المتكلمين يرون دلالة الشرع خبرية محضة ظنوا أنه لا يمكن أن يستفاد منه الأدلة العقلية التي تقرر المطلوب.

وههنا سؤال: إذا كان عند المصنف من لم يسند اعتقاده الحق إلى دليل عقلي كلامي مقلدًا، فما موقفه من إيمان العامة؟

الذين أوجبوا النظر على الأعيان ومنعوا إفادة التقليد للعلم نوعان: أحدهما الذين يقولون: أن أكثر العامة تاركوه إلا أنهم في الغالب يصححون إيمان العامة مع

تأثيمهم، أما النوع الثاني فهم الذين يقولون بأن النظر متيسر للعامة وهم الجمهور[1] والمصنف من هذا النوع فقد نص على ذلك عندما قال: "فإذا ثبت هذا فسائر العامة مؤمنون عارفون بالله في عقائدهم وديانتهم غير مقلدين في شيء قدمنا ذكره. وذهبت طوائف من المعتزلة والقدرية إلى أنه لا يعرف الله إلا العلماء فأما العوام فلا يحكم بصحة إيمانهم ولا بمعرفتهم لله تعالى. والدلالة على إبطال قولهم هي أنا نقول: حقيقة الإيمان العائد إلى المعتقد هي طمأنينة القلب وسكون النفس إلى ما يعتقد بإسناد ذلك إلى دليل يصلح له، وهذا لا يعدم في حق أحد العامة – حتى قال: – ودليل آخر وهو أنا إذا تأملنا أدلة التوحيد وما يجب على العامي ترك التقليد فيه وجدناه سهلاً في مأخذه قريبًا في تناوله تتسابق النفوس إليه بأنسها"[2].

والمصنف فيما نقلناه عنه – إنما أبطل قول الذين اشترطوا نظم الأدلة بالعبارة والبيان والقدرة على جواب المعارض، وهذا القول لا شك في بطلانه وعامة أهل النظر على خلافه واكتفوا بالعلم القائم بالقلب والنظر والاستدلال المنعقد فيه[3]، فإنه ليس كل أحد علم شيئًا أمكنه وصفه والتعبير عنه بل قد يحصل العلم في النفس والمرء غير شاعر به أو شاك في حصوله كما قد يخفى على كثير من الناس حصول النية فيطلبها مع حصولها.

أما دعواه أن عامة المسلمين قد حصل لهم النظر الكلامي الذي يوجبه فغير مسلم بل تلك الأدلة هي محض اصطلاح لا يدركها إلا من تعلمها وأمكنه فهمها، وعليه فإن عدم تصحيح إيمان العامة من المسلمين لازم له، وهذه من شنائع إيجاب النظر الكلامي.

* * *

---

(1) "الدرء" لابن تيميه: ٩٤.

(2) "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢٠٦.

(3) ينظر: "الدرء" لابن تيميه: ٤/٩٩.

ج- *المسألة الثالثة:* قوله: "النظر واجب وطريق وجوبه السمع"، فما هي الأقوال في المسألة: استيفائها، نسبتها، تحريرها؟

أولاً: الأقوال في حكم النظر في أصل الاصطلاح ثلاثة:

١- وجوب النظر على كل أحد، وهو قول المعتزلة القدرية في الأصل[١]، ثم وافقهم عليه كثير من متكلمة الأشاعرة وأتباعهم من فقهاء المذاهب.

٢- أنه لا يجب على أحد، وهو قول أصحاب المعارف[٢]، وينسب عادة إلى الحنابلة وأهل الظاهر.

٣- أنه يجب على بعض الناس دون بعض، فالأصل عدم الوجوب، أما من احتاج إلى النظر والاستدلال فلاشك في وجوبه عليه، وهذا هو الذي دل عليه القرآن، وهو قول الجمهور من سلف الأمة وغيرهم[٣].

والمصنف إنما تكلم على النظر الاصطلاحي الكلامي وجعل الأقوال فيه قولين: الأول من يقول بوجوبه والثاني من يقول بجوازه، والحق أن الأقوال فيه أيضًا ثلاثة:

الوجوب، وهو قول أكثر المتكلمين، وهو القول الذي اختاره المصنف ونصره فيما نقلناه عنه بنصه[٤].

الجواز، وهو قول كثير من متكلمي الأشاعرة وهو قول أبي يعلى الآخر[٥]، وهو الخلاف الذي نقله في المسألة.

---

[١] ينظر "شرح الأصول الخمسة" للقاضي عبدالجبار: ٦٦.

[٢] ينظر "شرح الأصول الخمسة" للقاضي عبدالجبار: ٦٧.

[٣] ينظر "الدرء" لابن تيميه: ٤/٧٧.

[٤] وقال به من فقهاء الحنابلة القاضي أبو يعلى وابن عقيل وأبو الخطاب، ينظر "الدرء": ٤/٩٥، "المعتمد": ٢١.

[٥] كما في "عيون المسائل"، ينظر "الدرء" لابن تيمية: ٤/٣٩٠.

الحرمة، وهو قول أئمة السلف وبعض أهل الكلام من الأشاعرة[1]، وهذا القول لم يشر المؤلف إليه.

يتلخص مما سبق أن المصنف كان يتكلم عن نظر معين، أما النظر من حيث هو فلم يتطرق إليه أصلاً.

* * *

---

[1] وإلى ذلك ذهب أبو الحسن الأشعري في رسالته "لأهل الثغر": ٥١، ٥٢، وأيضًا الخطابي، في "الغنية" نقلاً عن "بيان تلبيس الجهمية": ١/٢٥٤.

د- *المسألة الرابعة:* بما تحصل معرفة الله تعالى عند المصنف: بالسمع أم بالعقل؟ وبما تجب؟

هذه المسألة هي الأصل الذي تنبني عليه الأقوال التي نقلها المصنف في حكم النظر، ذلكم أن من يوجب النظر الكلامي إنما يبنيه على أصل مشهور عند أهل الكلام: المعرفة لا تنال إلا بالعقل أي بنظر العقل في الأدلة الكلامية بناءً على أن معرفة الله تعالى نظرية استدلالية غير ضرورية، وأصل هذا القول لأهل الاعتزال والقدرية[١] ووافقهم عليه القاضي أبوبكر الباقلاني وغيره من الأشاعرة[٢]، وأبويعلى في أحد قوليه وابن عقيل من الحنابلة[٣].

أما من قال أن المعرفة لا تنال إلا بالشرع فقد افترقوا طائفتين:

الطائفة الأولى: توجب النظر مع قولها بأن المعرفة لا تنال إلا بالسمع، وهم من عنى المصنف بقوله: "فزعمت طائفة منهم أن الفرض النظر، والاستدلال على معرفة الله إنما هو التقليد"، والنظر هنا نوع من النظر الشرعي (النظر في معجزات الأنبياء) أي أنهم ينظرون في صحة النبوة فإذا ثبتت استفادوا منها المطالب الإلهية[٤].

والطائفة الثانية: لا توجب النظر بناءً على أن معرفة الله تعالى من حيث الأصل فطرية ضرورية فالواجب عندهم إتباع الشرع والاعتصام بالوحي دون النظر فيما سواها مما أحدثه الناس والمعرفة التي تتكلم عنها هذه الطائفة هي المعرفة الإيمانية الواجبة أو المعرفة الخبرية التفصيلية لا أصل الإقرار بالله تعالى فإنه عندها فطري ضروري[٥].

---

[١] "شرح الأصول الخمسة" للقاضي: ٨٨.

[٢] "مقدمة ابن خلدون": ٤٦٧ "التلخيص" للجويني : ١٣٨/١.

[٣] "المعتمد" للقاضي أبي يعلى: ٢١، ينظر الدرء لابن تيميه: ٥٢/٤.

[٤] وهؤلاء هم السالمية، وأبو الفرج المقدسي وابنه عبدالوهاب، وابن درباس، انظر "الدرء" لابن تيميه: ٣٧٧/٤، و"النبوات": ٣٤٢.

[٥] ممن يقول بهذا: البربهاري في "شرح السنة": ٧٧، هو أبو محمد الحسن بن علي من خلف البربهاري الفقيه الحنبلي شيخ الحنابلة في عصره كان أبو الحسن الأشعري حريصًا على رضاه وكان هو لا يدري ما الكلام لا يعرف إلا الحديث توفي سنة ٣٢٨هـ.

إلا أن المتكلمين لما كانوا يعتقدون صحة مقدماتهم العقلية: المعرفة لا تنال إلا بالعقل الكلامي، اعتبروا النظر الشرعي غير مفيد للعلم ولهذا المصنف لم يعتبر الطائفة التي قالت بفرضية النظر ممن يقول بوجوبه، كما جعلوا من لا يقول بوجوب النظر الكلامي مقلدًا يلزمه أن خبر الرسول صلى الله عليه وسلم يكفي في إثبات وجود الرب تبارك وتعالى، حيث أن دلالة الشرع خبرية محضة عندهم، وهذا هو معنى قول الطائفة الثالثة القائلة بحسب ما نقل المصنف: "الواجب إتباع الخير"، فما نقله في الحقيقة هو لازم قولهم وليس هو حقيقة قولهم، وهذا من تقصيرهم في معرفة الشرع وإلا فهو يتضمن بيان الدلالة العقلية التي يحتاج إليها في هذا الباب.

وتحقيق هذه المسألة أن المعرفة منها ما يحصل بالعقل ومنها ما لا يحصل إلا بالسمع[1] فأصل الإقرار بالله تعالى فطري وقد يحصل بنظر العقل بالأدلة الشرعية أما المعرفة الإيمانية الواجبة أو التفصيلية الحيزية فلا تحصل إلا بالوحي لمن وفقه الله لذلك، قال تعالى: ﴿ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نورًا نهدي به من نشاء من عبادنا﴾ (الشورى: ٥٢).

والمصنف لم يصرح برأيه في هذه المسألة لكن إبطاله للتقليد بالمصطلح الكلامي وجعله معرفة الله تعالى استدلالية نظرية واختياره لوجوب النظر الفعلي يوجب أنه قائل بهذه المقدمة الكلامية: معرفة الله تعالى لا تنال إلا بالعقل، إذ أنها مقدمة القول بالوجوب.

أما المسألة الأخرى: بما وجبت المعرفة؟

للناس في هذه المسألة قولان بناءً على قولهم في مسألة الوجوب والتحريم، هل يعلم بالعقل؟ فإن لهم في ذلك قولان مشهوران: الأول: أنه لا يعلم به ذلك، وهو قول الأشعري وأصحابه، وابن حامد والقاضي أبي يعلى وابن عقيل[2]، وإليه ذهب المصنف كما مر بقوله: "النظر واجب وطريق وجوبه السمع".

---

[1] "الدرء" لابن تيميه: ١٠٢/٤.

[2] المصدر السابق: ١٠١/٤.

الثاني: أنه يعلم به ذلك، وهو قول المعتزلة والكرامية وأبي الحسن التميمي وأبي الخطاب من الحنابلة[1].

وهذه المسألة فرع على مسألة: التحسين والتقبيح العقليين وسنتكلم عنها في محلها.

ولا شك أن أهل السنة متفقون على أن التكليف والثواب والعقاب لا يكون إلا بعد البلاغ وإقامة الحجة الرسالية. قال تعالى: ﴿**وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا**﴾ (الإسراء: ١٥)، والمصنف قد تناقض هنا لأنه إنما يستمد من مصدرين متضادين: أهل السنة حيث لا تكليف إلا بالشرع وأهل الاعتزال حيث لا تنال المعرفة إلا بالنظر الكلامي، فكيف يوجب النظر بالشرع وهو لم يثبت الشرع بعد، لأن من يوجب النظر إنما يوجبه لأن الشرع لم يثبت عنده من الناحية المنهجية بعد فهو يقول: المعرفة لا تنال إلا بالعقل أي أن الشرع متوقف على دلالة العقل عليه.

* * *

[1] "الدرء" لابن تيميه: ١٠٢/٤.

هـــ- *المسألة الخامسة:* مناقشة المصنف فيما استدل به على بطلان التقليد؟

والكلام معه في مقامين: الأول عام والثاني خاص بكل دليل أورده، وسنبدأ بالخاص لنكون صورة عن هذه الأدلة:

١- يقول المصنف في معرض استدلاله على بطلان التقليد: "فأما الدلالة على بطلان القول بالتقليد فيه أنه قبول قول غيره من غير حجة، وهذا يبين أنه ليس على ثقة من نفسه فيما قلد فيه من جهة أنه يجوز أن يكون الأمر كذلك أو على خلافه"[(١)]. ومعنى هذا أن المقلد قد قبل قولاً من غير حجة تظهر على هذا القول وتوجب قبوله مما يدل على أن المقلد لا يعلم القول الحق فيما قلد فيه بل القول الذي قبله وخلافه سواء عنده في الجواز والصحة، فالمصنف إذن يستدل بجهل المقلد فيما قلد فيه على بطلان التقليد، والحق أن هذا شرط في جوازه لا بطلانه وإلا إذا كان المقلد عالمًا فلا يجوز له التقليد حينئذ بالاتفاق وقد يقال: إن المصنف هنا إنما أراد بيان أن المقلد غير جازم فيما يقلد فيه أي أن التقليد لا يتحصل معه العلم الذي لابد فيه من الجزم واليقين، وهذه دعوى في واقع حال المقلدة والظاهر على خلاف هذه الدعوى. ثم قال مستأنفًا الاستدلال: "ثم ننظر فيمن قلده، فلا يخلو أن يكون جاهلاً مثل هذا المقلد أو عالمًا، فإن كان جاهلاً لم يجز إسناد الأمر إليه لجهالته، وإن كان عالمًا فالأصل في حقه كونه عالمًا أسند أمره في دينه إلى الإصابة والتحقيق، فبان بهذا أن الاعتماد إنما هو على العلم لا على التقليد"[(٢)]، ومضمون هذا الكلام: أن تقليد الجاهل لا يجوز، وهذا مما لا خلاف فيه، وإن كان عالمًا جاز تقليده وبهذا يظهر أن الاعتماد على العلم، فهو استدلال على بطلان التقليد بجواز نوع منه، وهذا من أعجب الاستدلال، فكيف يكون جواز شيء وصحته دليل لمنعه وبطلانه، ولعل المصنف إنما أراد بيان أن التقليد لم يجز إلا في حالة اعتماده على العلم فبان أنه متى ما تجرد عن العلم وهو التقليد المجرد أصبح باطلاً ولا شك.

---

(١) الإيضاح لابن الزاغوني: ١٧١.

(٢) المصدر السابق: ١٧٢.

٢- أورد المصنف الاعتراض التالي: "فإن قيل: عدم الثقة بالأمر إنما يستدل عليه بجواز الانتقال عنه، وهذا ليس بطريق لإزالة الثقة، ولهذا نرى جماعة ممن بلغ في العلم مقامًا يدعي فيه الاجتهاد يمضي عليه زمان ينصر مسألة ثم ينتقل عنها وتزول ثقته بها، وقد أسند قوله فيها إلى علم يدعيه فبطل أن يكون هذا متعلقًا صحيحًا"[1]، ومضمون هذا الاعتراض: أن الأصل في عدم اعتبار التقليد أنه يجوز الانتقال عنه، وهذا متحقق في من يدعي الاجتهاد والنظر، وعليه فلا يصلح أن يكون هذا سببًا لنزع الثقة عن التقليد. فكان جواب المصنف: "..أن العلم طريق صحيح موصل بالدليل الصحيح إلى معرفة المدلول عليه،...، وإنما ينتقل المنتقل عما كان عليه إلى ما سواه لأسباب..."[2] وذكر منها:

١) الكلل والتعب عن استكمال مقدمات النظر.

٢) ضعف أهلية الناظر.

٣) الإخلاد إلى العصبية أو إلى تقليد معظم.

فالمصنف ذكر أن العلم بالدليل طريق إلى الإصابة والتحقيق فإن لم يتحقق هذا كان لموانع اعترضت طريق الناظر، وهذا كلام حق لا مرية فيه، إلا أنه غير مستقيم على أصلهم في إبطال التقليد: التقليد ظني غير قاطع الدلالة والعلم يقيني لا يجوز فيه الخطأ – ثم إن كلام المصنف فيه تسليم بأن المجتهد يجوز عليه الخطأ والجهالة، وهذا غاية ما يريد المعترض ليثبت أن الطريقين سواء في احتمال الخطأ وجوازه عليهما فلا يصح أن يكون هذا سببًا في نزع الثقة من التقليد.

المناقشة العامة لما ذكره المصنف:

١- لا خلاف في أن التقليد منه ما هو باطل غير مفيد للعلم كتقليد الجاهل الذي أشار إليه المصنف، فهذا التقليد الأعمى الذي متعلقه إتباع الآباء والأكابر وإلف العادة لاشك أنه طريق غير علمي فليس هناك تلازم بين

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ١٧٢.

[2] المصدر السابق.

الحق وموافقة أولئك، ويتأكد بطلان هذا النوع من التقليد وفساده عند ظهور الحجة وبيان الحق، والمصنف لم يزد على أن بين فساد هذا النوع من التقليد الذي لا قائل بجوازه وصحته.

٢- التقليد الذي يبطله أهل الكلام ليس هو التقليد الذي يتكلم عليه الفقهاء، فمن أراد إبطال التقليد بالمعنى الكلامي إنما يبنيه على مقدمات ويضرب له بمثال:

المقدمات المبطلة للتقليد عند أهل الكلام:

أ- لا يصح إثبات الرسالة إلا بعد إثبات المرسل الحكيم العدل، وعليه لا يصح الاستدلال والاحتجاج بشيء من الشرع على معرفة الله تعالى وإلا كان ذلك من باب إثبات الشيء بنفسه والاستدلال بالفرع على الأصل[1]، ولهذا أبطل المصنف قول من قال: الواجب إتباع الخبر.

ب- الأدلة العقلية الكلامية قاطعة الدلالة على وجود الله تعالى، أما الأدلة السمعية فهي خطابية إقناعية غير برهانية عند بعض المتكلمين[2]، ولهذا لم نجده يقرر وجود الله تعالى من خلال النصوص الشرعية الدالة على ذلك.

فالطريق العلمي الموجب للجزم واليقين عندهم يتلخص في إثبات الرب تبارك وتعالى بالأدلة الكلامية ابتداءً ومن ثم يمكن إثبات النبوة بالمعجزة، أما بغير هذا الطريق فلا يمكن الحصول على المعرفة العلمية الموجبة لليقين، فإن قلت: ألا يكفي الاعتقاد الجازم؟ كان الجواب بضرب المثل باليهود والنصارى الذين يجزمون بما هم عليه من الباطل[3]، وبهذا يتضح أن مجرد الجزم لا يكفي في الدلالة على الحق، ومن هنا كان المتكلمون يسمون أهل الحديث مقلدة وحشوية.

---

[1] "شرح الأصول الخمسة" للقاضي: ٤٧٥، "المحصل" للرازي: ٥١.

[2] "المحصل" للرازي: ٥١، "المواقف" للإيجي: ٢٧٢.

[3] هذا المثال لا يصلح للإيراد لسببين: ١- أن الكلام فيما إذا كان الاعتقاد موافقًا للحق.

٢- لا خلاف في أن التقليد المبني على إتباع الهوى وإلف العادة باطل وهكذا تقليد أهل الملل الباطلة.

وطريقة تقرير المصنف لعقيدته في كتاب "الإيضاح" تبين أنه لا يقول بتلك المقدمات، إذ أنه يقرر الصفات العقلية بالعقل أولاً ثم يسوق النصوص لبيان أنها متوافقة مع الدلالة العقلية أما في الصفات الخبرية فإنه ينفي عنها ما يراه مخالف للدلالة العقلية النافية للجسمية والتركيب وذلك ليجمع بين دلائل العقول والظواهر النقلية فإنها عنده غير متعارضة[1]، فهو يقرر بالعقل ما هو ثابت عنده في الشرع لكن إبطاله للتقليد بالمصطلح الكلامي وإيجابه للنظر العقلي المجرد يشعر بتأثره القوي بهذه المقدمات وإن لم يصرح بالقول بها، ويدل على أنه مقلدًا فيما ذهب إليه لمن كان قبله من أصحابه من أمثال أبي يعلى وغيره..

٣- أهل السنة يرون المقدمات التي يرتبها المتكلمون في العلم باطلة عقلاً ودينًا فهم يقولون أن معرفة الله تعالى تحصل لعامة الناس ضرورة فلا نحتاج إلى الاستدلال عليها أصلاً، كما يقولون أن الشرع قد أتى بدلائل العقول الصحيحة فلا نحتاج إلى النظر في غير نصوص الشارع في حالة الاحتياج إلى النظر أو يقولون أن إثبات النبوة بالمعجزات يتضمن إثبات الرب تبارك وتعالى. أما ما ينسبه إليهم أهل الكلام من أن مجرد خبر الرسول صلى الله عليه وسلم كافٍ في إثبات وجود الرب تبارك وتعالى فهو من تقصيرهم — أعني المتكلمين — في معرفة قدر الشرع وقدر السلف.

٤- تقليد العاجز عن العلم للمجتهد الثقة جائز في الشريعة، وهذا المقلِّد في الحقيقة مجتهد ناظر لنفسه بأحسن ما يقدر عليه من الطرق العلمية، فهو بمنزلة العالم المتبع لما غلب على ظنه من الأدلة، فيكون هذا النوع من التقليد طريق من طرق العلم إلا أنه بواسطة ولا شك أنه كلما قلت الوسائط كان العلم أكمل.

٥- من أهل الحديث[2] من سمى إتباع الشرع والتسليم للنصوص والوقوف مع آثار الصحابة تقليد واجب الإتباع، فعند هؤلاء التقليد في أصول الدين

---

[1] ينظر: "الدرء" لابن تيميه: ٣/٣٢٩.

[2] ينظر شرح السنة للبربهاري، فقد نص على وجوب التقليد في أكثر من موضع.

واجب إلا أنهم لا يريدون بالتقليد التقليد الأعمى الذي ذمه الشارع وإنما مرادهم الوقوف مع الدلالة الشرعية دون النظر لما سواها، وإن كان بعضهم يظن أن دلالة الشرع خبرية محضة حقها التصديق والتسليم ولو بدون فهم لوجه الحجة العقلية فيها، فيكونون من هذا الوجه موافقين للمتكلمين في تقصيرهم في حق النصوص الشرعية.

٦- الذي ظهر لي أن الأدلة التي أوردها المصنف مستفادة في جزءٍ منها من أدلة المعتزلة لكن قد تم اختصارها بشكل مخل[١].

* * *

---

[١] ينظر "شرح الأصول الخمسة" للقاضي عبدالجبار: ٦١.

و- المسألة السادسة: مناقشة المصنف فيما استدل به على وجوب النظر الكلامي؟

المناقشة التفصيلية:

استدل المصنف على ذلك في مقامين: الأول لما اختار الوجوب قولاً والثاني لما اختار أن الوجوب إنما ثبت بالشرع. وسنبدأ بمناقشة أدلته في المقام الأول:

أ- يقول المصنف: "أجمع العقلاء قاطبة أنهم إذا احتاجوا إلى معرفة أمر واستخراج الصواب منه أعملوا أفكارهم في معناه... وفتشوا مقامات الاشتباه فيه حتى يصلوا إلى استخراج حقيقته.. وهذا يدل على اتفاقهم على صحة النظر"[1]، ونسجل على هذا الاستدلال ما يلي:

١) غاية ما في هذا تقرير صحة جنس النظر والكلام ليس في الصحة وإنما في الوجوب، ثم الكلام ليس في صحة جنس النظر فإن هذا النوع ليس بين جماهير المسلمين نزاع فيه وإنما النزاع في النظر الاصطلاحي الصناعي.

٢) العقلاء يعملون عادة بما يغلب على ظنهم نفعه، وهذا لا يوجب اعتبارهم له مصدرًا يقينًا للمعرفة، فأهل النظر يفرقون بين مقام العمل ومقام العلم.

٣) الإجماع الذي زعمه معارض بموقف السمينه[2] وأهل المعارف والكشف من جنس النظر.

ب- دليل المصنف الثاني: "أن قولهم بفساد النظر لا يخلو ثبوته أن يكون بطريق الضرورة أو بطريق السمع أو بطريق النظر لا يجوز أن يكون بطريق الضرورة لأن ذلك فيما يتساوى العقلاء في معرفته، واتفاق جماعة كثيرة من العقلاء على صحة النظر يبطل أن يكون ذلك معلومًا بطريق الضرورة. ولا يجوز أن يكون معلومًا بالسمع لأنا نطالبهم بإيجاده... فلم نجده بل وجدنا في السمع ما يدل

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ١٧٩.

[2] فرقة هندية فلسفية منكرة للخالق لا يقرون إلا بالحس والمشاهدة، ينظر "الفرق بين الفرق" : ٢٨٩.

عليه... ولا يجوز أن يكون علموا ذلك بطريق النظر لأن الشيء لا يدل بصحته على فساد نفسه، ولأن إقرارهم بهذا إقرار بصحة النظر إلا أنهم لاقوا فساد بعضه.."[1]، ومضمون كلامه أن النظر صحيح لأنه لم يدل على فساده لا ضرورة ولا سمع ولا نظر. ويسجل على هذا الاستدلال الملاحظات التالية:

١) هذا استدلال جدلي غير علمي فغايته فساد قول الخصم، وليس في ذلك لزوم صحة النظر فضلاً عن دلالته على وجوبه، بل قد يكون الصحيح التوقف في النظر، ثم للمخالف أن يقلب عليه الدعوى فيقول: النظر الكلامي لم يدل على صحته ضرورة ولا سمع.

٢) وللمخالف أن يقول بل دل دليل السمع والعقل على فساد النظر الكلامي وبطلانه، كما سيتبين إن شاء الله – في النقد العام لدليل حدوث الأجسام.

ج- دليله الثالث: "دليل آخر نذكر فيه آيات تدل على شيئين: أحدهما: الأمر بالنظر، والثاني أنه صحيح، من ذلك قوله تعالى: ﴿أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها﴾ إلى قوله: ﴿تبصرة وذكرى لكل عبد منيب﴾ (ق: ٦-٨)، وقوله تعالى: ﴿وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾ (الذاريات: ٢١) – حتى قال – والآيات في هذا المعنى كثير وإنما يأمرنا الشرع ويدعو إلى ما هو صحيح وحق ومفيد.."[2]، وللمخالف أن يقول هذا استدلال في غير محل النزاع وبيان ذلك من وجوه:

١) أن الله تعالى لم يأمر بالنظر ابتداءً وإنما أمر به من كفر وجحد وأنكر، مرشدًا لهم إلى الدلائل العقلية القطعية.

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ١٨٠.

[2] المصدر السابق: ١٨١.

٢) أن النظر المأمور به ليس في إثبات الخالق تبارك وتعالى، فإن عامة الكفار لم يكونوا جاحدين لربوبيته فضلاً عن جحود وجوده تعالى، وإنما هو نظر لإثبات حقه سبحانه في أن يفرد في العبادة فلا يشرك معه فيها غيره.

٣) أن النظر المأمور به ليس نظر في الأدلة الكلامية وإنما هو نظر في الأدلة الشرعية من آيات الربوبية في الآفاق وفي الأنفس، وهذا كله خارج محل النزاع.

في نهاية استدلال المصنف على وجوب النظر أورد حجة مخالفة والمتمثلة بصعوبة النظر ودقة مسالكه وأنه مدعاة للزلل والضلال، ثم أجاب عنها بما مضمونه: أن النظر يقود إلى الصواب ما لم يعارضه معارض، فهو يقول: "أن النظر إذا أورده على وجهه واستوفاه بغايته ولم يقف فيه مع هوى وخبيئة بلغ منه المراد..."[1] ولنا على جوابه الملاحظات التالية:

١- الإيراد الذي ذكره إنما يورده من يرى صحة النظر الكلامي أما حجة من يرى بطلان النظر الكلامي فلم يوردها.

٢- جوابه عن ذلكم الإيراد بأن النظر صحيح إذا استوفى شروطه غير كاف في الإبطال لأن المخالف لا ينكر ذلك وإنما يقول أن توفر الشروط لا يمكن لكثير من الناس وبالتالي ضلوا، وهذه حقيقة لا ينكرها إلا مكابر، وشواهدها من التاريخ أكبر من أن تنكر.

ثم إن المصنف استدل على وجوب النظر في مقام آخر وذلك لما اختار أن وجوبه إنما ثبت بالشرع لا بالعقل، فكان استدلاله على النحو التالي:

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ١٨١.

١- آيات وآثار تدل على أن الله تعالى قد أمر بالنظر كما في قوله تعالى: ﴿أو لم يتفكروا في أنفسهم ما خلق الله السموات والأرض وما بينهما إلا بالحق﴾، (الروم: ٨).

٢- ما أخبر الله عن رسله أنهم نظروا واستدلوا كما في قصة إبراهيم عليه السلام[١]، وقد سبقه إلى هذا الاستدلال عامة أهل الكلام[٢].

والكلام على هذا الاستدلال السمعي قد سبق الكلام عليه[٣]، إلا أن استدلالهم بقصة إبراهيم عليه السلام يحتاج مزيد إيضاح نجمله فيما يلي: أن وجه استدلال المتكلمين بهذه الآية أنهم يقولون: الأفول هو الحركة التي لم يخل الجسم منها، فإبراهيم عليه السلام بحسب قولهم استدل على أن الشمس جسم بحركتها وما كان جسمًا لا يكون قديمًا عندهم[٤]، وهذا باطل من وجوه:

١- أن الأفول باتفاق أهل اللغة والتفسير هو المغيب والاحتجاب.

٢- أنه لو استدل بالحركة لكان من حين بزغت ولم يؤخر الدلالة إلى الغروب.

٣- أن إبراهيم عليه السلام لم يجعل العمدة في نفي الألوهية الحركة وإنما جعله المغيب وهذا نقيض مطلوبهم.

٤- أن إبراهيم عليه السلام لم يقصد بقوله "هذا ربي" أي رب العالمين وإنما أراد ما كان يعنيه قومه من عبادة الشمس والكواكب، ولهذا قال لهم: ﴿أفرأيتم ما تعبدون * أنتم وآباؤكم الأقدمون فإنهم عدو لي إلا رب العالمين﴾ (الشعراء: ٧٥).

---

[١] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ١٨٣.

[٢] ابتداءً من بشر المريسي ومرورًا بالمعتزلة ومن أخذ ذلك عنهم كالباقلاني وابن عقيل وأبي حامد والرازي وغيرهم: ينظر: "الدرء" لابن تيميه: ١/٣١٠، "الإنصاف" للباقلاني: ٣٠.

[٣] ينظر: البحث: ٩٠ ، ٩١.

[٤] ينظر: "الدرء" لابن تيميه: ١/٦٢.

المناقشة العامة:

أ- عامة من قال بالوجوب فقد بناه على أن المعرفة واجبة ولا تحصل إلا به، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب[1]. ولذا فقد مهد المصنف لقوله بالوجوب بأمرين:

١) إبطال التقليد كما مر معنا، وقد علمنا التراع في ذلك.

٢) الإشارة إلى أن معرفة الله تعالى نظرية استدلالية، وفي هذا يقول: "القسم الثاني – يقصد من العلم – ما وسائطه استدلالية... مثل قولنا إن الجواهر المحدثة لما كانت عاجزة عن إحداث نفسها عجزها عن إحداث مثلها، فاستدللنا بهذا على افتقارها إلى فاعل من غير جنسها، وهو الصانع الإله القديم.."[2].

ودعوى أن العلم بالله تعالى من قبيل العلوم النظرية ينازعه فيها جمهور النظار الذين يجوزون وقوعها ضرورة كما هو قول الكلابية والأشعرية ومقتضى قول الكرامية، وهذا قول طوائف أهل السنة من المحدثين والفقهاء[3]، وإنما ينازع في ذلك القدرية تبعًا لأصلهم في القدر والذي يقضي أن لا يثاب المكلف إلا على ما كان من كسبه، أما من أثبت القدر واعترف أن ما يحصل للمكلف من إيمان إنما هو من فضل الله ورحمته، فلا معنى لموافقته لهم في ذلكم الأصل، ولكن قد يقولون: إنها لا تحصل لأكثر الناس بطريق الضرورة، والكلام في الواقع له مقام آخر فإن الكل إنما يخبر عن نفسه وعمن هو قريب منه.

---

(١) "المواقف" للإيجي: ٤٠.

(٢) "الإيضاح" لابن الزاغوني: ١٧٤.

(٣) ينظر "الدرء" لابن تيميه: ٧٣/٤.

ب- أن النظر الذي يعنيه ابن الزاغوني وعامة أهل الكلام هو النظر في الأدلة الكلامية[1]، وسوف نناقش هذه الأدلة بالتفصيل إن شاء الله عند الكلام على أدلة المصنف على وجود الله تعالى، ولكن ننبه على ما يقتضيه المقام فنقول:

١- سلك في إثبات وجوب هذا النظر طريقين: الأول الأدلة العقلية والثاني: الأدلة النقلية متابعًا بذلك جمهور الأشاعرة، وهم يفعلون ذلك لأنهم يرون أن الأدلة النقلية ظواهر لا تفيد اليقين في هذا المقام[2].

٢- هذه الأدلة الكلامية قد أجمع أئمة السلف على ذمها والنهي عنها ولهم في ذلك مأخذان:

الأول: شرعي بمعنى أنها بدعة في الدين لم يدع إليها رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا صحابته الكرام، وما كان كذلك لا يكون إلا ضلالة.

الثاني: عقلي بمعنى أنها فاسدة في العقل لا تفيد علمًا صحيحًا بل هي عند التحقيق تدل على نقيض ما يستدل بها عليه.

فإنه لا يعول في طلب الهداية إلا على الكتاب والسنة وليس لأحد أن يطلب التسليم لحجته إلا إذا كانت من قبل الوحي المعصوم فحينئذ لا يجوز معارضتها بقول أحد من الناس، فكيف إذا كان هذا الأحد من الناس هو ممن أجمع سلف الأئمة على تضليله بل وعدم اعتبار قوله من أقوال المسلمين، وقد كان كذلك الجهم ابن صفوان أول من أظهر هذا القول الخبيث.

ومن هنا نعلم أن موقف أئمة السلف من الكلام وأهله لم يكن دعوة إلى التقليد الأعمى ولا عداءً للنظر الصحيح بل كان نابعًا من علم تامٍ ببطلان هذه الأدلة وبخطورة ما تورثه في الأديان والعقائد من شك وحيرة وإلا فإن نفس طلب

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢٠٦.

[2] ينظر: "المواقف" للإيجي: ٢٩.

العلم بالشيء بالدليل والنظر فيما يدل على الشيء أمر مركوز في الفطر فما من أحد من الناس إلا وعنده نوع نظر واستدلال بل وجدل بحسب ما هداه الله.

ولكن لما كان أئمة السلف يردون هؤلاء إلى ظاهر الشرع بما يتضمنه من الأقيسة العقلية الصحيحة، وهؤلاء يظنون أن الشرع لا يدل إلا بمجرد الخبر المحض قال هؤلاء بطريق الإلزام عن السلف أنهم يوجبون التقليد ويدعون أن مجرد خبر الرسول يكفي في إثبات الصانع[1].

وكان من نتائج عزل الوحي عن مصادر التلقي والاستدلال في معرفة الله تعالى أن تسلط هؤلاء على عقيدة الإسلام فحرفوها وعلى فطر العقول فغيروها.

يتلخص من هذا المبحث أن ابن الزاغوني ممن يرى وجوب النظر العقلي لإثبات التوحيد لأن معرفة الله تعالى عنده نظرية استدلالية لا تحصل إلا بنظر العقل.

وهذا النظر العقلي يدعي أنه متيسر لعامة الناس لكنه لم يوجب دليلاً بعينه لم يحصر طرق إثبات التوحيد بطريق معين، ولهذا لم يكن ممن يعارض بين النقل والعقل ولا ممن يمنع الاستدلال بالسمع في إثبات الصفات العقلية بل هو يقرر بالعقل ما هو ثابت عنده بالشرع.

فالشرع يثبت بالمعجزة على ما يظهر التي هي نوع من النظر العقلي ولكنها قد لا تقوم بها الحجة على المخالف ولذلك هو يقرر التوحيد بالعقل ليبين أنه متوافق مع الشرع. وهو كذلك يثبت الصفات الخبرية بالشرع ابتداءً بخلاف الذين يعارضون بين النقل والعقل فإنهم ينفونها أو يتوقفون منها ويقتصرون على غثبات سبع صفات عقلية.

---

[1] ينظر" الدرء" لابن تيميه: ٤/٥٠.

المبحث الثاني: أدلة وجود الله تعالى عند ابن الزاغوني.

التسليم بفطرية معرفة الله تعالى لا يتنافى وإمكان الاستدلال العقلي على وجود الله تعالى فإن هذا الاستدلال ليس من قبيل الاستدلال على المسائل النظرية وإنما هو من قبيل الكشف عن مقدمات المعرفة الضرورية في ذلك، وعلى هذا النحو كانت الأدلة الشرعية على وجود الله تبارك وتعالى.

أما من جعل المسألة نظرية كما هو مذهب متأخري الفلاسفة أتباع أرسطو وكثير من المتكلمين فقد احتاجوا إلى إحداث أدلة عقلية، أشهرها عند الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام: دليل الإمكان، وعند المتكلمين دليل الحدوث.

وتسمية الدليل عند كل فريق تكشف لنا نظرة كل منهما لهذا العالم فبينما يرى هؤلاء الفلاسفة قدم هذا العالم مادة وصورة وأن أخص أوصافه الإمكان، يرى المتكلمون حدوث هذا العالم مادة وصورة بل وحدوث نوع الخلق ويجعلون أخص أوصافه الحدوث. إلا أن الفريقين قد سلما بأن ما نشاهده من حوادث في هذا العالم إنما هو حدوث أعراض وصفات لا حدوث أعيان وذوات، يقول ابن تيميه: "... وهذه الطريقة – دليل حدوث الأجسام – أصل ضلال هؤلاء فإنهم أنكروا المعلوم بالحس والمشاهدة والضرورة العقلية من حدوث المحدثات المشهود حدوثها وادعوا أنه إنما تشهد حدوث أعراض لا حدوث أعيان... والمتفلسفة أشد مخالفة للعقل والسمع منهم... وسلكوا ما هو أفسد منها كطريقة الإمكان والوجوب – حتى قال: المقصود أن القائلين بالجوهر الفرد يقولون: إنما أحدث أعراضًا كجمع الجواهر وتفريقها فالمادة التي هي الجواهر المنفردة باقية عندهم بأعيانها ولكن أحدث صورًا هي أعراض قائمة بهذه الجواهر وأما المتفلسفة فيقولون أحدث صورًا في مواد باقية كما يقول هؤلاء لكن يقولون أحدث صورًا هي جواهر في مادة هي جوهر وعندهم ثم مادة باقية بعينها.."[1].

---

[1] "النبوات" لابن تيميه: ٧١، ٧٢، ٧٧، ينظر: "المواقف" للإيجي: ٢٢٢-٢٢٣.

ولا يجوز أن يفهم من هذا الكلام أن ابن تيميه يقول أن المتكلمين يرون قدم المادة ولكنه يشير إلى "أن أصل الاشتباه في هذا أن خلق الشيء من مادة هل هو خلق عين أم إحداث اجتماع وافتراق وأعراض فقط؟" [1] فالقائلون بالجوهر الفرد من أهل الكلام يقولون: تلك الجواهر التي تركبت منها الأجسام باقية بعينها وتتعاقب عليها الأعراض الحادثة بالاجتماع والافتراق الأمر الذي أحوج المتكلمين إلى الاستدلال على حدوث الأجسام بدلاً من الاستدلال بها.

والاستدلال على حدوث الأجسام عند المتكلمين يمر بمقدمات أربع:

١- إثبات الأعراض.

٢- إثبات حدوثها.

٣- إثبات أن الأجسام لا تنفك عنها.

٤- ما لا ينفك عن الحوادث ولم يسبقها فهو حادث، والنتيجة الأجسام حادثة.

ويعد تقرير المتكلمين لحدوث العالم يأخذون بالرد على مقالة الفلاسفة القائلين بقدم العالم إذ يرى المتكلمون – وقد صدقوا في ذلك – أن لا مجال في النظر لإثبات الرب المختار تبارك وتعالى مع القول بقدم العالم، كما أن القول بحدوثه يستلزم إثبات الرب تعالى لا محالة، فإنه قد تقرر في الفطرة أن الحادث لابد له من محدث.

وسنرى عند تتبعنا لابن الزاغوني في استدلاله على حدوث العالم أن الفريقين قد قالا حقًا وباطلاً على أن المتكلمين أقوم طريقة وأهدى سبيلا.

* * *

---

[1] "النبوات" لابن تيميه: ٧٦.

استدل المصنف على حدوث العالم بثلاث أدلة:

الأول: يقول ابن الزاغوني في هذا الشأن: "والدلالة على ما قلنا –(حدوث العالم)–: أننا نقول العالم مجموع آحاده، وإذا تأملنا الآحاد وجدنا لكل واحد طرفين: أحدهما: بدايته، والثاني: نهايته، فأما بدايته فنجده كائنًا بعد عدمه، وأما نهايته فنجده مرتفع الوجود بالفناء إلى عدمه، وحقيقة القديم ما لا أول لبدايته، ولا آخر لنهايته لأن ما لبدايته أول فهو حادث كائن بعد أن لم يكن والحادث غير القديم السابق، وهذا جلي واضح في حدوث العالم"[1].

ومضمون كلام المصنف السابق أن آحاد العالم كائنة بعد عدمها وتعدم بعد وجودها والقديم هو ما لا أول لبدايته ولا آخر لنهايته، والنتيجة أن العالم حادث.

فهذه النتيجة قد بناها إذن على مقدمتين:

الأولى: مجموع آحاد العالم لها بداية ولها نهاية.

الثانية: حقيقة القديم هو ما ليس له بداية ولا نهاية.

وقد قرر المصنف المقدمة الأولى بدليل الحس والمشاهدة والعقل فإنه قد أورد قولهم: "ما من شيء من آحاد العالم يقع الحدوث على ذاته... وما أشرتم إليه من البداية والنهاية إنما هي عائدة إلى الصور عند الاستحالات"[2] وأجابهم بأن "هذا – فناء الذوات – أمر ندركه بالحس ونعرفه بالعقل"[3] وضرب لذلك مثالاً بتغير الأجسام من حالة الضخامة والغلظة إلى حالة الدقة والنحول ليبين أن الجواهر هنا قد تلاشت وعدمت.

---

[1] الإيضاح لابن الزاغوني: ٢١٤.

[2] المصدر السابق: ٢١٤.

[3] المصدر السابق: ٢١٤.

ويرد على هذا التقرير سؤال واعتراض:

١- ما ندركه بالحس والمشاهدة هو بعض أجزاء العالم فإن أكثر ما في هذا العالم كالسموات العلى والملائكة والجن والروح غائبة عنا، فكيف تستدل على ذلك بالحس؟

٢- الجواهر في الأجسام التي تغيرت حالتها لم تعدم ولكنها صارت إلى أحد العناصر الأصلية: الماء والتراب والنار والهواء وهذا لا يدركه الحس غالبًا ولكن يعرفه العقل[١].

والمصنف يجيب على السؤال بأن جواز فناء ما غاب عنا من الأجسام أمر ندركه بالعقل وليس بالحس[٢] والمتكلمون يقررون ذلك "بالرد إلى الأجسام الحاضرة"[٣] أي بقياس الغائب على الشاهد بناءًا على تماثل الأجسام عندهم فإن حقيقة الأجسام عندهم هي التحيز وهذا حاصل في جميعها[٤].

ويرد على هذا الجواب أن دعوى تماثل الأجسام في الحد والحقيقة غير مسلمة بل الظاهر على خلافها بل إن هناك من يناقش في دخول بعض أجزاء العالم كالروح مثلاً في مسمى الجسم أصلاً.

والصحيح إننا لا نحتاج في إثبات وجود الخالق إلى دعوى أن جميع آحاد العالم يشملها الحدوث أصلاً ولكن يكفي أن نعلم أن هناك حادثًا حدث ثم نستنتج بالضرورة أنه لابد لهذا الحادث من محدث.

وبيان ذلك من وجهين: أحدهما: أن العلم بالجزئيات أقوى من العلم بالكليات فنحن نجزم بأن هذا الحادث لابد له من محدث بأكبر من جزمنا بأن كل حادث لابد له من محدث.

---

(١) "الإيضاح" لابن الزغوني: ٢١٤-٢١٥.

(٢) المصدر السابق: ٢٠١.

(٣) "شرح الأصول الخمسة: للقاضي: ٩٧، "المطالب العالية" للرازي: ١١٧/٦.

(٤) المصدر السابق: ٩٧.

والثاني: أن دلالة القياس الكلي دلالة مجملة مطلقة غير معينة ولذلك احتاج المتكلمون أن يذكروا الفروض المحتملة لمن أحدث هذه الحوادث أما دلالة الحوادث الجزئية فدلالة معينة فإنها تستلزم عين مدلولها.

أما بالنسبة لاعتراض الفلاسفة وقولهم إن الحدوث إنما يطال الصور والأعراض دون الذوات والجواهر فالمصنف أجابهم بأن هذه الدعوى موضوع دلالتها مجرد الوجود والاعتماد على هذا لا يكفي، وبهذا أجاب القاضي عبدالجبار في "شرح الأصول الخمسة"[1].

والحق أن أصل الاشتباه في هذا أنهم – الفلاسفة والمتكلمون – لما رأوا أن الله تعالى يخلق شيئًا من شيء ظنوا أن هذا لا يكون إلا مع بقاء أصل تلك المادة: الجوهر الحسي عند المتكلمين والجوهر العقلي عند الفلاسفة، فعلى قولهم يكون ما نشاهده من الحوادث إنما هو حدوث أعراض لا حدوث أعيان.

والصحيح أن المادة التي يخلق منها الإنسان أو النبات تفسد وتستحيل وتتلاشى وتفنى وينشئ الله تعالى المخلوق الثاني ويبتديه من غير أن يبقى من الأول شيء لا المادة ولا الصورة.

والمادة المعينة التي يعتقدون تحققها في الخارج لا وجود لها في التحقيق إلا في الأذهان إذ هي شيء يقدره العقل لما يلحض من القدر المشترك بين الأجسام فظنوا أن ذلك متحقق في الخارج.

والذي يهمنا هنا أن المصنف لم يسلم لهم كما يسلم لهم المتكلمون بأن ما نشاهده من الحوادث هو حدوث أعراض لا حدوث أعيان، كما نلحظ أن المصنف عدل هنا عن طريقة المتكلمين في إثبات حدوث الأجسام بملازمتها للأعراض إلى دليل الحس والمشاهدة وهذه طريقة مستقيمة إذا خلت من دعوى تماثل الأجسام.

---

[1] "شرح الأصول الخمسة" للقاضي: ١١٧.

أما المقدمة الثانية: حقيقة القديم ما لا أول له ولا نهاية، فقد قررها بأن الحادث هو ما لوجوده بداية والحادث غير القديم السابق ومضمون هذا التقرير أن الوجود منقسم إلى قديم ومحدث فما ليس بمحدث فهو قديم.

وبهذه الطريقة قرر القاضي عبدالجبار في "شرح الأصول الخمسة" حقيقة القديم فهو يقول: "وتحرير الدلالة على ذلك هو أنه تعالى لو لم يكن قديمًا لكان محدثًا لأن الوجود متردد بين هذين الوصفين فإذا لم يكن على أحدهما كان على الآخر لا محالة"[١].

ومن هاتين المقدمتين: آحاد العالم لوجودها ابتداء ولها غاية ونهاية والقديم ما ليس لوجوده ابتداء ولا يلحقه فناء، استنتج أن العالم محدث وإذا تأملنا هذا الاستدلال وجدناه مبني على قاعدة كلامية اعتزالية مفادها: أن القديم لا يجوز عليه العدم والبطلان والمحدث يجوز عليه العدم والبطلان[٢]، وهذه القاعدة فيها إجمال لابد من تفصيله.

ولذلك نقول: القديم المعين القائم بنفسه لا يجوز عليه العدم وكذلك النوع الذي يستحيل عدمه أما النوع القديم المتجدد الآحاد فيجوز على آحاده العدم، فليس كل ما جاز عليه العدم أو كان له بداية أو نهاية كان أصله أو نوعه محدثًا ولابد فإن آحاد أفعال الله تعالى لها بداية ونهاية وهي منه سبحانه وتعالى ومن صفاته وليس من ذلك شيئًا مخلوقًا.

وفي نهاية تحليل هذا الاستدلال نقول: تقريره حدوث آحاد العالم بأنه يلحقها العدم والبطلان واستدلاله على ذلك بالحس في بعضها وبالعقل على بعضها واستنتاجه بأنها حادثة لأن الحادث غير القديم الذي لا أول له.

---

[١] "شرح الأصول الخمسة" للقاضي: ١٨١.

[٢] المصدر السابق: ١٠٧.

هذا الاستدلال قريب من الطريقة الشرعية لاستناده إلى الحس في تقرير العدم والبطلان الذي يلحق الذوات وبعدم تسليمه بأن ما تشاهده من الحوادث هو حدوث أعراض فقط وبعدوله عن تقرير الحدوث بملازمة الأجسام للأعراض كما هي عادة أهل الكلام لكنه أيضًا لم يخل من الروح الكلامية كما في استدلاله على حدوث هذه الأجسام بدلاً من الاستدلال بها بل إنه تضمن بعض من القواعد الكلامية كدعوى تماثل الأجسام ومصطلحات القدم والحدوث التي تحمل معان مجملة وألفاظ متشابهة.

فإن تجاوزنا هذه الروح الكلامية قلنا: الاستدلال في جملته صحيح لكن فيه تطويل واستدلال بالخفي على الجلي حيث أشبه إلى حد ما في صياغته الأقيسة المنطقية وهو لم يكن بحاجة إلى ذلك أصلاً إذ أن حدوث أعيان المخلوقات وأفراد الإنسان والحيوان والنبات والمطر ونحو ذلك أمر متقرر بالضرورة العقلية والحسية.

* * *

والدليل الثاني: يقول ابن الزاغوني في دليل آخر: ".. قد ثبت وتقرر أنا نرى الجواهر تارة مجتمعه وتارة متفرقة، وأنه لا يجوز اجتماع الافتراق والاجتماع في عين واحدة في زمان واحد بل كل واحد منهما يعاقب الآخر ويناوبه فأيهما ثبت عدم الآخر، وكذلك القول في سائر الأعراض الحادثة في الأعيان تثبت بوجودها وتعدم بأضدادها، وهذا دليل قاطع على حدوثها، فإذا كانت الجواهر لا تعرى عنها ولا تنفك منها أوجب ذلك اقترانها في الوجود، وما لا ينفك عن المحدث ولا يسبقه فهو محدث، وهذا جلي واضح في حدوث العالم"[1].

ومضمون هذا الدليل ما يلي:

١- إثبات الأعراض بما تشاهده من اجتماع الجواهر وافتراقها.

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢١٥.

٢- إثبات حدوث الأعراض لأن الاجتماع والافتراق لا يجوز أن يكونا في عين واحدة في زمن واحد لأنهما متضادان إنما الحاصل أنهما يتعاقبان على المحل فيحدث العرض بوجوده ويعدم بحصول ضده.

٣- الجواهر لا تنفك من الأعراض الحادثة ولا تسبقها في الوجود.

٤- ما لا ينفك عن المحدث ولا يسبقه فهو محدث، والنتيجة الجواهر حادثة إذن والعالم حادث.

وهذه بعينها مقدمات دليل حدوث الأجسام المشهور عند المتكلمين والكلام على هذا الدليل في مقامين:

الأول/ عقلي لبيان فساده من الناحية العلمية.

والثاني/ نقلي لبيان بطلانه من الناحية الشرعية.

أ- المناقشة العقلية لدليل الحدوث عند ابن الزاغوني:

١- تقرير إثبات الأعراض بالاجتماع والافتراق مبني على إثبات الجوهر الفرد، وإثبات الجوهر الفرد يخالف فيه جماهير النظار من الفلاسفة فإنه لم يثبته منهم إلا أتباع ديمقريطس اليوناني[١] بل متأخري أئمة المتكلمين قد ترددوا فيه من أمثال الرازي[٢] وغيره ولهذا عدلوا إلى دليل الإمكان الفلسفي[٣]، أما إمام نظار أهل الحديث شيخ الإسلام ابن تيميه فقد قرر في أكثر من موضع بأن الجسم ينقسم إلى أجزاء صغيرة حتى يستحيل إلى جسم آخر من جنس آخر وبذلك يكون الجسم الأول قد عدم وتلاشى و لم يبق منه شيئًا البته[٤].

---

[١] "الفلسفة الإغريقية": ١/١٢٠، فيلسوف يوناني عاش ما بين ٤٦٠-٣٧٠ق.م أسس مدرسة في "أبدير" حوالي سنة ٤٢٠ق.م ارتحل إلى مصر وأخذ هناك علم الهندسة، اشتهر في قوله في الذره، ينظر: "أعلام الفلسفة": ١/٤٥٥، "المطالب العالية" للرازي:١٢/٦، نقل فيه الخلاف في إثبات الجوهر الفرد، "تلبيس الجهمية" لابن تيميه: ١/٢٨٥.

[٢] هو فخر الدين محمد بن عمر القرشي ولد سنة: ٥٤٤هـ وتوفي سنة ٦٠٦هـ أحد أئمة الأشاعرة الكبار معول متأخري الأشاعرة عليه، خلط الكلام بالفلسفة فأكمل ما بدأه الغزالي، ينظر: "السير": ٢١/٥٠٠.

[٣] "أصول الدين" للرازي: ٢٧، "الدرء" لابن تيميه: ٢/٣٩.

[٤] "النبوات" لابن تيميه: ٨١، "المباحث الشرفية" للرازي: ٢/٤٣، "أبكار الأفكار" للآمدي: ٣/٥٧.

ولعلم كثير من المتكلمين بضعف مستند الجوهر الفرد فإنهم أثبتوا الأعراض بحركة الجسم وسكونه، ويضعف هذه الطريقة الخلاف في ماهية السكون، وهل هو أمر عدمي كما يقوله الكرامية أم أمر وجودي[1]؟

ونحن نسلم أن الجسم تقوم به الأعراض، ولكن مسمى الأعراض عند المتكلمين قد يشمل ما هو من حقيقة الجسم مثل لون الجبل وحرارة النار فالتفريق هنا بين الجسم وعرضه تفريق ذهني أما في الخارج فالحقيقة واحدة، فليس في الوجود الخارجي جبل عار من لونه ولا نار بغير حرارتها، وعلى هذا لا يمكن أن تكون هذه الأعراض طارئة على الجسم.

ولعل هذا السبب هو الذي دفع بعض النظار من المتكلمين[2] والفلاسفة إلى إنكار الأعراض أصلاً، فإن العرض المعروف لغة هو ما يعرض للجسم من آفات ونحو ذلك وهذا المعنى محل اتفاق بين النظار لا يخالف فيه أحد يتصور ما يقول، فالمعاني اللغوية متفقة والفطرة السوية ولا تخالف المعاني العقلية الصحيحة كما لا تخالف الشريعة أما الاصطلاحات الصناعية فهي بحسب عقول وعلوم من وصفها فيحدث فيها اللبس والإجمال والإشكال.

٢- تقرير حدوث هذه الأعراض استنادًا على أن الاجتماع والافتراق لا يجوز أن يكونا في عين واحدة في زمن واحد ينبني أيضًا على ثبوت الجوهر الفرد وقد تقدم الكلام عليه، ومن يثبت الجوهر الفرد يحتاج في الصنعة الكلامية لإثبات ذلك إلى إثبات امتناع انتقال العرض إلى جسم آخر وإلى إثبات امتناع حلوله بعرض آخر ليتم لهم معارضة أصحاب الكمون من الفلاسفة، وغالب المتكلمين أخذوا هذه الأحكام مسلمات أعني أحكام الجوهر بأنه لا ينتقل ولا يحل بالعرض.

---

[1] "تلبيس الجهمية" لابن تيميه: ١/٢٨٠.

[2] مثل ابن كيسان، ينظر "المواقف" للايجي: ٩٩.

ولأهل الكلام طرق أخرى في إثبات حدوثها من أشهرها:

- دعوى أن العرض لا يبقى زمانين، وهذا خاص بالأشاعرة[1].
- أن الأعراض يجوز عليها العدم والبطلان، والقديم لا يجوز عليه العدم والبطلان، وأصل هذا الدليل للمعتزلة[2]، وليس المقام مقام مناقشة لهذه المسالك ولكن نشير هنا: أن دعوى العرض لا يبقى زمانين مخالفة للحس والعقل وعمدتهم في هذا "أنها لو بقيت لامتنع زوالها واللازم باطل بالإجماع وشهادة الحس"[3]، ولكن طرد هذه القاعدة يوجب القول بامتناع فناء الأجسام وهذا ما التزمته الكرامية[4] أو القول بتجدد الأجسام وعدم بقاؤها زمانين وهذا ما التزمه النظام[5]، ومن هنا نشأت المشكلة الكلامية: كيف يفني الله تعالى الأجسام؟ هل بفناء يخلقه أم بقطع خلق الأعراض؟[6].

أما مقولة: القديم لا يجوز عليه العدم فسنتكلم عليها عند الكلام على دليل المصنف الثالث.

* * *

---

(1) "المواقف" للإيجي: ١٠١.

(2) "شرح الأصول الخمسة" للقاضي: ١٠٧.

(3) "المواقف" للإيجي: ١٠١.

(4) المصدر السابق: ١٠٣.

(5) المصدر السابق: ١٠٣.

(6) "النبوات" لابن تيميه: ٨٢.

٣- دعوى أن الجواهر لا تنفك عن الأعراض ولا تسبقها في الوجود، قد يراد بالجواهر هنا الجواهر الفردة وقد يراد بها الأجسام المشار إليها القائمة بأنفسها.

وفي هذا يقول ابن رشد: "أما مقدمتهم القائلة: إن الجواهر لا تنفك عن الأعراض فإن عنوا بها الأجسام المشار إليها القائمة بذاتها فهي مقدمة صحيحة وإن عنوا بالجوهر الجزء الذي لا ينقسم وهو الذي يريدونه بالجوهر الفرد ففيها شك ليس باليسير وذلك أن وجود جوهر غير منقسم ليس معروفًا بنفسه وفي وجوده أقاويل متضادة شديدة التعاند"[١].

والأقوال في هذه المقدمة أربعة:

- جواز خلو الجواهر من الأعراض كلها وهو قول الصالحي من المعتزلة[٢].
- خلو الجواهر من الأعراض كلها إلا الأكوان وهو قول أبو هاشم وأتباعه[٣].
- خلو الجواهر من الأعراض كلها إلا اللون وهو قول الكعبي وأتباعه[٤].
- الجواهر لا تخلو عن كل جنس من الأعراض أو عن ضده، وهو قول الأشعري[٥].

٤- دعوى أن ما لا ينفك عن المحدث ولا يسبقه فهو محدث صحيحة إذا كنا نتحدث عن حادث معين أما إذا كان الكلام عن نوع الحوادث فغير مسلمة

---

[١] "منهاج الأدلة" لابن رشد: ١٣٨، فقيه مالكي تفلسف على طريقة المشائية أتباع أرسطو وكان معظمًا لآراء أرسطو للغاية حتى اعتبر شارح أرسطو الأول عند الأوروبيين وله "تهافت التهافت" ردًا على الغزالي توفي سنة ٥٩٥هـ ينظر: "شذرات الذهب": ٣٢٠/٤.

[٢] "أبكار الأفكار" للآمدي: ٤٣/٣.

[٣] "المقالات" للأشعري: ١٢/٢.

[٤] المصدر السابق: ١٠/٢، هو أبو القاسم عبدالله بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي من الطبقة الثامنة من المعتزلة توفي سنة: ٣١٩هـ، وصفه ابن المرتضى فقال: هو رئيس نبيل غزير العلم بالكلام والفقه وعلم الأدب واسع المعرفة في مذاهب الناس.

[٥] "أصول الدين" للبغدادي: ٥٦.

لأنه ممكن أن يقال أن الحوادث تتعاقب عليه إلى غير نهاية كما تقوله الفلاسفة ولهذا كان المتأخرين من المتكلمة يضيفون إلى هذه الدعاوي دعوى أخرى وهي امتناع حوادث لا أول لها[1].

والذي يترجح لدي أن المتكلمين لهم اتجاهان في نظرتهم للأجسام عند الاستدلال على حدوثها:

١- اتجاه ينظر إلى الجسم حال تكونه باعتبار أنهم يقدرون أن الأجسام كانت جواهر متفرقة فاجتمعت وهذا الاجتماع هو العرض الحادث الذي لحق بهذه الجواهر الفردة فتكون بذلك الجسم، ولا يعدم الجسم إلا بتفرق هذه الجواهر وبطلان الاجتماع الذي لحق بها، يقول أبو الهذيل العلاف: أول من عرف عنه القول بالجوهر الفرد – فيما ينقله عنه الأشعري: "إن الجسم يجوز أن يفرقه الله سبحانه – ويبطل ما فيه من الاجتماع حتى يصير جزءًا لا يتجزأ.."[2] وعلى هذا يكون قولهم: إن الأجسام لا تنفك عن الأعراض الحادثة ولا تسبقها قولاً صحيحًا إذا سلمنا بنظريتهم في نشأة وتكون الأجسام أما إذا بطلت وهو الأكيد فيصبح كل ما بنوه عليها هباءً منثورا.

ولذلك يرى ابن تيميه أن إثبات حدوث الأجسام بملازمتها للاجتماع والافتراق مبني على إثبات الجوهر الفرد، فهو يقول: "قد ذكرنا في غير موضع أن هؤلاء بنوا مثل هذا الكلام على مسألة الجوهر الفرد وأن الأجسام مركبة من الجواهر الفردة وأن الحادث إنما هو اجتماع الجواهر وافتراقها وحركتها وسكونها وهذه الأربعة هي الأكوان عندهم.."[3].

---

[1] "الدرء" لابن تيميه: ٢٧٠/٤.

[2] "المقالات" للأشعري: ١٤/٢.

[3] "الدرء" لابن تيميه: ٢٣٢/٧.

٢- اتجاه ينظر إلى الجسم بعد تكونه وما يلحقه من الأعراض الحادثة كالحركة والسكون فيدعي أنها تتعاقب عليه وأنه من الممتنع أن لا يكون لها أول لأنها حوادث، ثم يستدل بهذه الحوادث على حدوث المحل الذي حلته[1]، ويشكل على هذا أمران:

أحدهما: أن دعواه امتناع حوادث لا أول لها غير مسلمة.

والثاني: أن هناك من يقول بأن السكون أمر عدمي لا وجودي فيجوز أن الجسم كان ساكنًا في القدم ثم حدثت له الحركة، كما هو قول الكرامية[2].

وقد يقول هؤلاء: الجسم لا ينفك عن التحيز أو الشكل والتحيز والشكل عرض والعرض حادث والنتيجة أن الجسم حادث، وهذا نوع تلبيس في الاستدلال لأن العرض الذي ثبت بالمشاهدة والحس حدوثه هو الحركة وأمثالها أما الحيز والشكل فليس الاستدلال بحدوثهما أولى من الاستدلال بحدوث الجسم نفسه.

نخلص من هذا إلى أن الأعراض إن كان المراد بها ما هو من حقيقة الجسم كصفاته اللازمة له نوعًا أو عينًا فليس في هذا ما يدل على حدوث الجسم لأنها ليس شيئًا سواه أصلاً وليست طارئة عليه.

وإن كان المراد بها ما يحل بالجسم من الحوادث كالحركة مثلاً فلا يدل ذلك على حدوثه إن دل إلا بعد إثبات أن السكون أمر وجودي وأن الحوادث يمتنع أن تتسلسل إلى غير نهاية، والذي يظهر أن لا دليل في ذلك لو توفرت الشروط المذكورة إذ لا مناسبة ولا تلازم بين حلول الحوادث بهذا الجسم وكونه لابد أن يكون حادثًا.

وهنا أمر يجب التنبيه عليه وهو أن الفلاسفة لا يخالفون في حدوث كثير من الأجسام المشاهدة لكنهم يدعون أن الحادث ليس جوهر الجسم ومادته وإنما هو الصور والأعراض التي تلحق هذه المادة الأصلية. فلما سلم لهم المتكلمون أن

---

[1] "الدرء" لابن تيميه: ٢٣٣/٧.

[2] المصدر السابق: ٢٢٩/٧.

المشاهد من الحوادث هو حدوث أعراض لا حدوث جواهر وذوات ثم أخذوا يثبتون هذه الجواهر المدعاة بالنظر والدليل تفرقت بهم السبل وتشعب عليهم الطريق.

ولذلك نقول لقد أحسن المصنف كل الإحسان لأنه لم يسلم لهؤلاء وأولئك بنظريتهم في تكون الأشياء و لم يتترل معهم في ذلك.

وهذه قاعدة مهمة في الاستدلال وهي أنه لا يجوز أن نتترل مع الخصم إذا كابر في الضرورات الحسية والبدهيات العقلية لأنه متى ما جعلنا هذه المحكمات موضع شك بطل الاستدلال إذ هو قائم عليها أصلاً فلا يمكن أن تستدل على الجلي بالخفي لأن من عاند الحق الواضح من باب أولى أن يكابر في الحق الخفي.

ب- المناقشة النقلية لدليل حدوث الأجسام عند ابن الزاغوني:

١- بدعية هذا الدليل حيث لا يمكن لأحد أن يدعي أن الرسول صلى الله عليه وسلم أو أحدٍ من أصحابه كانوا يعلمونه الناس حال إسلامهم، بل من المقطوع به أنهم لم يكونوا يطالبون أحدًا بإقامة الدليل على صحة الإسلام، وفي هذا يقول ابن عقيل وهو من هو في الكلام: "أنا أقطع أن الصحابة ماتوا و لم يعرفوا الجوهر ولا العرض فإن رضيت أن تكون مثلهم فكن وإن رأيت أن طريقة المتكلمين أولى من طريقة أبي بكر وعمر فبئس ما رأيت"[١] بل قد عرف أن أول من أظهرها في الإسلام الجعد بن درهم[٢] والجهم ابن صفوان[٣].

٢- ذم هذه الطريقة علماء الإسلام حتى ألفوا في ذلك المصنفات، فقد كان الشافعي رحمه الله تعالى يقول: "لقد اطلعت من أهل الكلام على شيء

---

(١) "تلبيس الجهمية" لابن تيميه: ١/١٠٥.

(٢) الجعد بن درهم مؤدب مروان الحمار، أول من نفى الخله والكلام عن الله تعالى في الإسلام صلب سنة: ١٢٤هـ ينظر "السير": ٥/٤٣٣.

(٣) الجهم بن صفوان أبو محرز الراسبي الكاتب المتكلم رأس الجهمية كان صاحب جدل قتله مسلم بن أحوز سنة ١٢٨هـ، ينظر "البداية والنهاية": ١٠/٢٦.

والله ما توهمته قط ولأن يبتلي المرء بكل ما نهى الله عنه خلا الشرك بالله خير له من أن يبتلى بالكلام"[1].

ولما قيل لأبي حنيفة رحمه الله تعالى ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام والأعراض والأجسام قال: "مقالات الفلاسفة عليك بالآية وطريقة السلف وإياك وكل محدثة فإنها بدعة"[2].

وكان مالك ابن أنس رحمه الله تعالى يقول: إياكم والبدع فقيل: يا أبا عبدالله وما البدع؟ قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته ولا يسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسان"[3] والكلام في ذم السلف لأهل الكلام مشهور معروف لا يحتاج الإطالة فيه.

اللوازم الباطلة شرعًا لهذا الدليل:

٣- من اعتمد على هذا الدليل إما يطلع على ضعفه فيقابل بينه وبين أدلة القائلين بقدم العالم فتتكافأ عنده أدلة الفريقين وإما أن يلتزم لأجله لوازم باطلة معلومة الفساد شرعًا وعقلاً، ومن ذلك:

- دلائل الكتاب والسنة غير كافية لهداية الناس بل ظاهرها الضلال — والعياذ بالله — وقد صرح بعضهم بذلك، أما عامتهم فإنهم وإن لم يصرحوا بذلك- بنوا استدلالاتهم في المطالب الإلهية على غير الكتاب والسنة.
- الاحتكام إلى العقول البشرية فيما يستحقه الرب تبارك وتعالى من صفات الكمال ونعوت الجلال، ولهذا عارضوا النصوص الشرعية، بمعقولاتهم الكلامية.
- تعطيل ذات الرب تبارك وتعالى عن صفات كمالها، فإن هذه الطريقة مبنية على امتناع كون الرب تبارك وتعالى فاعلاً في الأزل، بل حقيقتها مبنية على امتناع كونه قادرًا في الأزل وفي هذا تعطيل للذات المقدسة بالكلية.

---

(1) "الحجة في بيان المحجه" لأبي قاسم إسماعيل الأصفهاني: ١١٥.

(2) المصدر السابق: ١١٦.

(3) المصدر السابق: ١١٤.

- القول بفناء الجنة والنار وقد التزم ذلك بعض المعتزلة.
- فتح باب التأويل في نصوص المعاد، وبذلك ألزمهم الفلاسفة وزعموا أن نصوص المعاد مجرد خطاب للجمهور لا يقصد بها الحقائق، بل طردوا ذلك في نصوص الأمر والنهي، فأي إلحاد بدين الله تعالى بعد هذا.

٤- أصل هذه الطريقة مستمد من فلاسفة اليونان الدهريين المنكرين للخالق تبارك وتعالى[1] ولما كان المتكلمون يناظرونهم سلموا لهم نظريتهم في تكوين الأشياء وأنها ترجع إلى ذرات لا تنقسم ولكن استنتجوا منها نقيض ما أراده الطبائعيون من إنكار الخالق فأثبتوا بهذه الطريقة الخالق.

* * *

الدليل الثالث: قوله: "هذه الأصول التي هي العناصر الأربعة لا تخلو أن تكون محدثة كما قلنا أو قديمة كما قالوا، لا يجوز أن تكون قديمة كما زعموا لأنها لو كانت قديمة لم تخل في حال قدمها إما أن تكون مجتمعة أو متفرقة وعلى أصلها في صفتها أو مستحيلة عنها وأي الوصفين ثبت لها في حال قدمها وجب أن يستحيل ارتفاعه لأنه ما حكم بأنه قديم استحال زواله كما قلتم في الذوات والعناصر لما كانت قديمة استحال فناؤها وزوالها، وهذا يعطي أحد أمرين: إما بقاؤها على الأصل الأول وهو التفرق والاستحالة فيمتنع فيها الاجتماع والتركيب وفي ذلك إبطال للعالم أو يكون تركيبها قديمًا فيمتنع افتراقها وعودها إلى صفة عنصرها في الأصل وذلك مستحيل أيضًا لأننا نراها تتعاقب عليها الاجتماع والافتراق والاستحالة..."[2].

---

[1] "الدرء" لابن تيميه: ٤/٢٠.

[2] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢١٥.

وملخص هذا الاستدلال: أن قدم هذه العناصر الأصلية يستلزم بقاؤها على ما كانت عليه في القدم فإن كانت باقية على الأصل الأول وهو التفرق وعدم الاستحالة امتناع الاجتماع والتركيب وهذا خلاف المشاهد، وإن كانت مركبة في القدم امتنع عودها إلى عنصرها الأصلي وهو خلاف الشاهد أيضًا.

وهذه الدلالة مبنية على أن ما وجب قدمه استحال زواله ثم إن المصنف قد وضح الأصل في هذا فهو يقول: "والدلالة على ذلك أن ما كان قديمًا إنما كان قديمًا لنفسه وما استحق من الصفات إنما يستحقها لنفسه وما كان واجبًا لنفسه وثابتًا لنفسه استحال تغيره عما ثبت لنفسه مع بقاء نفسه.."[1].

وبمثل هذا الاستدلال امتنع عندهم أن يحدث الله شيئًا قائمًا بنفسه بمشيئته وقدرته لأنه سبحانه قديم – كما يقولون – ولا يجوز أن تحله الحوادث، وأصل الشبهة في هذا هو ما في قاعدتهم الكلامية من الإجمال: فإن قولهم يستحيل على القديم الزوال إن أريد به العين القديمة أو صفتها اللازمة لها فمسلم لكن لا حجة لهم في ذلك أما إن أريد به أن النوع القديم يستحيل أن يعدم فرد من أفراده المتعاقبة عليه فممنوع لأن النوع هنا لم يزل وإنما عدم فرد من أفراده.

ثم هم يتناقضون لأنهم يقولون أن القديم فعل بعد أن لم يكن يفعل إذ أن نوع الخلق عندهم حادث ولازم هذا أنه لم يكن قادرًا على الخلق ثم استجدت له قدرة على ذلك وهذا لا يتماشى مع قولهم: ما استحق القديم من الصفات يستحيل تغيره وخروجه عنها مع بقاء نفسه.

وأخيرًا نقول: الأصول الكلامية التي استند المصنف عليها هنا: القديم يستحيل عليه العدم لأن ما كان قديمًا إنما كان قديمًا لنفسه وما استحق من الصفات إنما استحقها لنفسه وما كان واجبًا لنفسه استحال تغيره عما ثبت لنفسه، هذه

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢١٦.

الأصول الكلامية هي عين ما يذكره القاضي عبدالجابر في "شرح الأصول الخمسة" في تقريره لحدوث الأعراض[1]، وقد بينا أن فيها إجمال أدى إلى خلط حقها بالباطل.

* * *

نخلص إلى أن المصنف في أدلته على حدوث العالم:

استعمل عين أدلة المتكلمين بنفس الدعاوى الأربعة المشهورة وأبطل مقالة القدم بنفس الأدلة الكلامية وكان قريبًا جدًا من الطريقة المعتزلية في ذلك إلا أنه لم يسلم بأن الحادث فيما نشاهده من الحوادث هو حدوث أعراض وليس أعيان كما سلم بذلك غيره من المتكلمين.

ثم إن دليله الأول كان أقربها للطريقة القرآنية لولا استدلاله على حدوث آحاد العالم بدلاً من الاستدلال بها.

والمصنف عندما أورد حجج المخالفين لم يذكر عمدة الفلاسفة في قدم العالم، يقول الإيجي: "والثالث: وهي العمدة. فاعلية الفاعل للعالم قديمة ويلزم منه قدم العالم بيانه: لو كانت حادثة لتوقفت على شرط حادث وإلا لزم الترجيح بلا مرجح والكلام في ذلك الشرط كما في الأول ويلزم التسلسل"[2].

ولو شرحت هذه الشبهة بعبارة أخرى لقلنا: العلة إن كانت تامة في الأزل لزم قدم المعلول وهو العالم وإن لم تكن تامة لزم إما التسلسل الممتنع أو الترجيح بلا مرجح، وجوابها من وجوه:

---

[1] "شرح الأصول الخمسة" للقاضي: ١٠٧.

[2] "المواقف" للإيجي: ٢٤٩.

١- النقض بالحوادث اليومية[1] لأن قولكم يوجب أن لا يحدث شيئًا في العالم وهذا خلاف الحس.

٢- استلزام المعلول لعلته لا يوجب المقارنة كما أنه لا يقتضي التراخي وإنما يعقب العلة مباشرة[2].

٣- هذا القول — قدم العالم — فرع عن القول بالإيجاب الذاتي وأن فاعل العالم ليس له مشيئة ولا اختيار[3]، وهذا عندنا باطل ولذا كان نفس العلم يكون الفاعل فاعلاً بمشيئة واختيار يقتضي العلم بحدوث العالم إما عينًا أو نوعًا لأن نفس حقيقة الفعل المعين تمنع قدمه.

٤- هذه الشبهة توجهت لأن المتكلمين يقولون أن الرب تبارك وتعالى كان معطلاً في الأزل عن الكلام والفعل ثم تكلم وفعل بعد أن لم يكن فكان فيها ردًا على هؤلاء لكنها أيضًا تنقض قول الفلاسفة بأن الحوادث تحدث بلا مرجح، أما أهل السنة - الذين يقولون أن الله تعالى لم يزل متكلمًا فاعلاً إذا شاء — قد وفوا بوجه الحق من هذه الحجة.

٥- أن يقال لهم: التسلسل إن كان في الآثار فهو جائز عندكم وحينئذ تتسلسل الحوادث لا إلى نهاية بمعنى أن كل حادث يكون مشروطًا بحادث قبله وهكذا ولا يلزم من ذلك أن لا تكون العلة تامة لتأخر بعض معلولاتها عنها.

وإن أريد التسلسل في أصل التأثير وهو الممتنع اتفاقًا لم تدل هذه الحجة على أكثر من دوام نوع فعل الرب تبارك وتعالى في الأزل وهذا حق[4].

---

[1] "المواقف" للإيجي: ٢٤٩.

[2] "الدرء" لابن تيميه: ٣٢٥/٢.

[3] "المواقف" للإيجي: ٢٤٩.

[4] "الدرء" لابن تيميه: ٢٩/٤.

بعد أن ينتهي المتكلمين من تقرير المقدمة الأولى في إثبات الخالق: العالم محدث على الوجه الذي مر معنا يأخذون في تقرير المقدمة الثانية: كل حادث لابد له من محدِّث، وهنا يؤخذ عليهم أن أكثر المعتزلة وكثير من الأشاعرة جعلوا هذه المقدمة نظرية استدلالية أيضًا، ولهم في تقريرها طريقتان:

التخصيص لابد له من مخصص: فهم يقولون إذا تساوى الأمرين في الجواز والإمكان فإنه لا يقع أحدهما إلا بوجود مرجح ومخصص له، وهذه طريقة الباقلاني والجويني والبغدادي من الأشاعرة وابن عقيل من الحنابلة[1].

قياس الغائب على الشاهد: فهم يقولون كما أن البناء في الشاهد لابد له من بانٍ والكتابة لابد لها من كاتب، فكذلك المحدّث لابد له من محدث، وفي هذا يقول القاضي عبدالجبار "فإن قيل: لم قلتم إن الأجسام إذا كانت محدثة فلابد لها من محدث فاعل .. قلنا: الذي يدل عليه تصرفاتنا في الشاهد فإنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا وإنما احتاجت إلينا لحدوثها فكل ما شاركها في الحدث وجب أن يشاركها في الاحتياج إلى محدث فاعل.." [2].

والحق أن هذه المقدمة: لابد للمحدث من محدِّث ضرورية، وعلى هذا بعض المتكلمين من أمثال الرازي والغزالي من الأشاعرة والكعبي من المعتزلة[3] وإلى هذا ذهب ابن الزاغوني حيث يقول: "والدلالة على إبطال قولهم (الدهريه) أنا نقول الخلق والخالق والفعل والفاعل من باب المتضايفات التي لا يجوز انفكاك أحدهما عن الآخر وهذا من باب المستحيل الذي لا تقبله العقول.." [4].

---

(1) "الدرء" لابن تيميه: ١٤٢/٤، "التمهيد" للباقلاني: ٤٤، "أصول الدين" للبغدادي: ٩٩، "الإرشاد" للجويني: ١٦.

(2) "شرح الأصول الخمسة": ١١٨.

(3) "الإحياء" للغزالي: ١٣٨/١، "المطالب العالية" للرازي: ٢٠٧/١.

(4) "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢١٨.

ولكن المتكلمين جعلوا هذه المقدمة من باب القياس الكلي: لابد لكل حادث من محدث.

وفي ذلك محذوران: الأول أن معرفة أن كل أجسام العالم محدثة بطريقة الأعراض مما ينازع فيه جمهور العقلاء، فإنه لا أحد شهد حدوث السماء والأرض والجبال.

الثاني: أن القياس الكلي لا يدل إلا على فاعل مجمل مطلق ولذلك احتاج المتكلمون أن يعينوه عن طريق ذكر الفروض المحتمله ثم إبطالها إلا واحدًا، فإنهم قد عقدوا فصولاً بينوا فيها أن خالق العالم ليس "بطبيعة" وأنه ليس "بفلك ولا نجم"، وهكذا فعل ابن الزاغوني، وهذا من العجب إذ الطبائع والأفلاك والنجوم تدخل ضمن العالم الذي قدروا حدوثه بدليل حدوث الأجسام ومن ادعى ألوهية شيء من ذلك فهو يرى قدمها والرد عليه هو الرد على من قال بقدم العالم وهكذا كانت أدلة المتكلمين في إبطال قول أهل الطبائع والأفلاك فإنها لم تخرج عن إثبات حدوثها ونفي قدمها بالطريقة الكلامية المعروفة.

والذي ألجأ المتكلمين إلى هذه المسالك الغريبة الوعرة في تقديري شيئان: الأول: أن عمدتهم في هذا القياس العقلي وقد بينا أنه لا يدل إلا على فاعل مطلق أما الطريقة الشرعية فإن عمدتها المخلوقات الجزئية المعينة والتي هي آيات مستلزمة لعين مدلولها فكل واحد من هذه المخلوقات يدل بنفسه على أن له محدثًا أحدثه ولا نحتاج في هذا إلى قياس شمولي إذ العلم بالكليات ليس شرطًا للعلم بالمعينات بل قد يجزم بالمعينات من لا يجزم بالكليات فلا نجد من يشكك بأن هذه الكتابة لابد لها من كاتب وهذا البناء لابد له من بان وكذلك العلم بأن الشخص لم يخلق نفسه لا يتوقف على العلم بأن كل إنسان لم يخلق نفسه.

الثاني: اقتصار المتكلمون على الحدوث في علة افتقار العالم إلى الخالق وقد علم أن كل ما في هذا العالم من آيات في الآفاق وفي الأنفس تتجلى فيها رحمة الله

تعالى وإحسانه ولطفه كما تتجلى فيها عناوين جبروته وقدرته وكبريائه، وفي هذا وذاك الشهادة بوحدانيته والنطق بذكره وحمده والدلالة على ربوبيته فمنه سبحانه المبدأ وإليه المنتهى.

ولقد كانوا – المتكلمون – في سعة من أمرهم لو تركوا التكلف والتنطع ورضوا بما فطرهم الله عليهم من المعارف الأولية والعلوم الضرورية الدالة على رب البرية، ولكنهم أبوا إلا أن يتنكبوا الصراط المستقيم ويعرضوا عن هداية الوحي المبين لأنها بزعمهم خبرية إقناعية لا تتضمن البراهين اليقينية، والنتيجة الضلال والحيرة والشك والريبة والعياذ بالله ثم من أراد الله هدايته رزقه توبة قبل الممات يرجع فيها إلى ما كان عليه كهول المسلمين من العوام حيث الفطرة وهل الإسلام إلا دين الفطرة؟!

والدلائل العقلية الشرعية على وجود الله تعالى إنما سيقت ابتداءً لتقرير أمرين:

١- إفراد الله تعالى بالعبادة.

٢- الإيمان بالبعث والجزاء.

بخلاف الطريقة الكلامية حيث إثبات وجودًا مجردًا ثم يستدل على وحدانيته وربوبيته في مقام آخر، ولذلك كانت أدلتهم الصحيحة فيها تطويل واستدلال بالخفي على الظاهر الجلي.

الفصل الثاني:

الوحدانية:

مفهومها

و

تقريرها

الفصل الثاني:

الوحدانية

مادة "وحْدَ" تدل في اللغة على الانفراد والاختصاص أي انفراد الشيء فلا يكون له مثيل ولا نظير فيما تفرد فيه، يقول ابن فارس: "الواو والحاء والدال: أصل واحد يدل على الانفراد، من ذلك الوحدة وهو واحد قبيلته إذا لم يكن فيهم مثله.."[١]، وحول هذا المعنى يدور كلام أصحاب المعاجم اللغوية[٢].

أما في الاصطلاح فألفاظ "الوحدانية" أو "التوحيد" يستعملان بحسب اصطلاح كل طائفة: فالمعتزلة تدخل في ذلك ثلاث معانٍ، يقول القاضي عبدالجبار: "قال شيخنا أبو علي إن القديم يوصف بأنه واحد على وجوه ثلاثة: أحدهما: بمعنى أنه لا يتجزأ أو لا يتبعض.... الثاني: بمعنى أنه منفرد بالقدم لا ثاني له. الثالث: إنه منفرد بسائر ما يستحق به الصفات النفسية..."[٣].

والأشاعرة يدرجون في لفظ "الوحدانية" معان تشبه من وجه هذا اللفظ عند المعتزلة وتفارقه من وجه، يقول الشهرستاني: "الباري تعالى واحد في ذاته لا قسيم له وواحد في صفاته لا شبيه له وواحد في أفعاله لا شريك له"[٤].

وهذا المعنى يشبه من وجه التوحيد عند المعتزلة ويزيد عليه توحيد الأفعال، وإلى نحو من هذا يذهب القاضي أبو يعلى من الحنابلة فهو يقول: "فأما وصفه بأنه واحد فإنه يرجع إلى نفي الشريك وأن لا ثاني له وإلى نفي التجزئ والانقسام عن ذاته"[٥].

---

[١] "مقاييس اللغة" لابن فارس: ٦/٩١.

[٢] ينظر: "تهذيب اللغة" للأزهري: ٥/١٩٢، "الصحاح" للجوهري: ٢/٥٤٧.

[٣] "المغني" للقاضي: ١/٢٤١.

[٤] "نهاية الإقدام" للشهرستاني: ٩٠، هو محمد بن عبدالكريم بن أحمد أبو الفتح ولد سنة سبع وستين وأربعمائة وبرع في الفقه وقرأ الكلام على أبي القاسم الأنصاري وتفرد فيه وصنف كتبًا كثيرة منها "نهاية الإقدام في علم الكـــلام" وتوفي سنة ٥٤٨هـــ، ينظر "طبقات الشافعية": ١/٣٢٤.

[٥] "المعتمد" لأبي يعلى: ٦٢.

وإذا اعلمنا أن وحدة الذات عندهم يراد بها إثبات البساطة ووحدة الصفات قد يراد بها نفي الصفات التي جاء بها الوحي لأنها عندهم توهم التشبيه أدركنا أن التوحيد الذي يذكرونه ليس فيه شيئًا من معاني التوحيد التي جاء بها الوحي ومضت بها السنة عدا توحيد الأفعال وأنه لا ثاني له سبحانه فإن التوحيد في عرف الكتاب والسنة يتضمن إفراد الله تعالى بالعبادة المتضمنة لغاية الحب مع غاية الذل كما يتضمن إفراده سبحانه بالربوبية المتضمنة للخلق والأمر، وإفراده سبحانه بصفاته العلى المتضمنة الصمدية ونفي المثل والكفوء عنه.

وأهل الكلام غالبًا ما يعبرون عن التوحيد بلفظ بالوحدانية ويقولون التوحيد هو العلم بأن الله تعالى واحد أي نسبته تعالى إلى الوحدانية يقول صاحب "لوامع الأنوار البهية": "التوحيد تفعيل للنسبة كالتصديق والتكذيب لا للجعل فمعنى وحدت الله: نسبت إليه الوحدانية لا جعلته واحدًا فإن وحدانية الله ذاتية له ليست بجعل جاعل"[1].

ولا شك أن وحدانية الله تعالى غير مستمدة من أحد لكن إنكار كون التوحيد هو جعل الشيء واحدًا غلط كبير لأن التوحيد هو موقف العبد من هذه الوحدانية الثابتة لله تعالى فإن أثبتها عقدًا وقولاً وعملاً كان موحدًا وإلا فلا ولذلك قال مشركوا قريش: "أجعل الآلهة إلهًا واحدًا" فإن التوحيد كما يتعلق بجانب العلم والاعتقاد يتعلق بجانب القصد والإرادة أيضًا، هذا باعتبار المكلف به وهو يتعلق بالخبر كما يتعلق بالإنشاء والطلب باعتبار النصوص المبينة له.

وهذا هو الذي يتوافق مع عقيدة أهل السنة في باب الإيمان وقولهم إن الإيمان قول وعمل فالتوحيد أيضًا لابد أن يكون في القلب واللسان والجوارح والأركان، وهذه أفعال للعبد المكلف.

فتبين بهذا أن التوحيد بمعنى جعل الشيء واحدًا هو التعريف الذي يناسب مقتضى التكليف والإيمان.

---

(1) "لوامع الأنوار" للسفاريني: ٥٦/١.

وغاية المعتزلة في هذا الباب إثبات إفراده تعالى بالقدم بينما الأشاعرة جعلوا همتهم في إثبات تفرده سبحانه وتعالى في الفعل حتى نفوا تأثير الأسباب في مسبباتها.

وهما جميعًا — المعتزلة والأشاعرة — سلكا سبيلاً واحدة في تقرير التوحيد فقد كان عمدتهم كافة في تقرير هذه المسألة "دليل التمانع"، يقول القاضي عبدالجبار: ".. فلو قدر وقوع التمانع بينهما بأن يريد أحدهما تحريك جسمه والآخر يريد تسكينه لكان لا يخلو إما أن يحصل مرادهما وذلك يؤدي إلى اجتماع الضدين أو لا يحصل مرادهما وذلك يقدح في كون الواحد الذي ثبت بالدلالة قادرًا لذاته أو يحصل مراد أحدهما دون الآخر فمن حصل مراده فهو الإله ومن لم يحصل مراده فهو الممنوع. والممنوع ... لا يكون إلا جسمًا وخالق العالم لا يجوز أن يكون جسمًا"[1].

وبنحو هذا الكلام استدل الباقلاني في "التمهيد"[2] على وحدانية الخالق تبارك وتعالى.

ويرد على هذا الاستدلال اعتراض مشهور مفاده: أنه يمكن أن يتفقا فلا يتمانعان، وجواب ذلك من وجهين:

الأول: أن هذه الدلالة مبنية على تقدير التمانع بينهما وليس على وقوعه.

الثاني: أن اتفاقهما إما أن يكون بتشاركهما فيكون مقدورهما واحدًا أو بأن يتناوبا على الفعل بحيث أن لا يفعل أحدهما ما يفعل الآخر وفي هذا تقييد لإرادة الرب النافذة وربوبيته الشاملة لعموم الخلق لأن مقتضى التناوب أن يكون لهذا العالم ربان مختلفان، فيذهب كل إله بما خلق وهذا خلاف المشاهد من انتظام أجزاء العالم وتماسكها وسيرها على قانون واحد.

---

[1] "شرح الأصول الخمسة" للقاضي: ٢٧٨.

[2] "التمهيد" للباقلاني: ٢٥.

أما تشاركهما فممتنع لامتناع وجوده مقدور بين قدرتين لكل منهما تمام التأثير في وجوده[1].

* * *

يقول ابن الزاغوني: "إذا ثبت أن للعالم صانعًا وموجدًا أوجده فهو واحد لا ثاني له وذهبت المجوس والثنويه إلى أن صانع العالم اثنان: أحدهما خير لا يفعل إلا الخير وهو النور والآخر شرير لا يفعل إلا الشر هو الظلام.

والدلالة على ما ذكرنا أنا نقول: قد ثبت أن صانع العالم غني غير محتاج وأول مقامات الغنى الاستقلال بالوحدة لأن الواحد لا يفتقر في إثبات ذاته وتحقيق صفاته إلى سواه ولو قلنا إن صانع الخير يعجز عن فعل الشر حتى يحتاج إلى سواه ليوجده زال الغنى وكذلك صانع الشر، وإذا ثبت هذا وجب أن يكون الصانع غنيًا غير محتاج وذلك يوجب استغناءه بواحدانيته عن ثان فيما يستحق لأجله الألوهية"[2].

وفي كلامه السابق ثلاث مسائل:

المسألة الأولى: قوله: "إذا ثبت أن للعالم صانعًا أوجده فهو واحد لا ثاني له" يفهم منه أن مراد المصنف هنا توحيد الربوبية الدال على إفراد الخالق في أفعاله وأن ليس لمفعولاته مريد سواه، وهذا المفهوم "للوحدانية" يشابه إلى حد كبير مفهومه لدى الأشاعرة حيث غاية جهدهم إثبات أن لا خالق لهذا العالم سوى الله تبارك وتعالى ومن المعلوم أن هذا وحده غير كاف للدخول في ملة الإسلام بل إن الاقتصار على تقريره أفضى إلى عقيدتي "الإرجاء" و"الجبر" الإرجاء لأن هذا التوحيد يتعلق بجانب العلم والتصديق دون جانب القصد والطلب فهو من باب الخبر لا الطلب أما إفضاؤه للجبر فلأنهم نفوا لأجل ذلك تأثير الأسباب في مسبباتها.

---

[1] "شرح الأصول الخمسة" للقاضي: ٢٨٠.

[2] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢١٩.

ومن هذه وتلك ضعف الأمر والنهي في القلوب وحدث غلو في شهود الحقيقة الكونية حتى أفضى بهم ذلك إلى انتشار البدع الشركية والعقائد الحلولية.

المسألة الثانية: قوله: "ذهبت المجوس والثنويه إلى أن صانع العالم اثنان" والصحيح أن أهل التثنية لا يقولون بخالق للعالم مفارق وإنما هذا قول المجوس أما أولئك فحقيقة قولهم أن هذا العالم تكون من أصلين: النور والظلمة وليس هما شيء غير هذا العالم.

يقول القاضي عبدالجبار: "لا خلاف بين هؤلاء — أي الديصانية — وبين المانويه في قدمهما — النور والظلمة — وأن العالم ممتزج منهما"[1]. فأثبت القاضي هنا أنهم يقولون بأن هذا العالم تكون نتيجة امتزاج واختلاط النور بالظلمة، وهذا ما نص عليه ابن حزم في "الفصل" حيث يقول: "افترق القائلون بأن فاعل العالم أكثر من واحد فرقًا ثم ترجع هذه الفرق إلى فرقتين:

فإحدى الفرقتين تذهب إلى أن العالم غير مدبريه ... وهم المجوس — حتى قال: وأما الفرقة الثانية فإنها تذهب إلى أن العالم هم مدبروه لا غيرهم البته وهم الديصانية والمرقونية والمانية القائلون بأزلية الطبائع الأربعة وأنها بسائط غير ممتزجة ثم حدث الامتزاج فحدث العالم بامتزاجها"[2].

المسألة الثالثة: قوله: "أول مقامات الغنى الاستقلال بالوحدة لأن الواحد لا يقتصر في إثبات ذاته وصفاته إلى شيء سواه ولو قلنا: إن صانع الخير يعجز عن فعل الشر... زال الغنى...".

هذا الاستدلال في تقديري صحيح تام الدلالة على مطلوبه فهو استدلال بكمال صفاته تعالى على شمول ربوبيته لجميع الخلق والأصل في هذا ثبوت الكمال المطلق لله تعالى بمقتضى الفطرة التي اتفق عليها الخلق لكن يستدرك على المصنف هنا أنه استدل بالأخفى على الأظهر فإن علم الناس بامتناع العجز عن الله تعالى

---

[1] "شرح الأصول الخمسة" للقاضي عبدالجبار: ٢٨٤.

[2] "الفصل" لابن حزم: ١/٤٩-٥١.

أظهر من علمهم بامتناع حاجته إلى غيره في تدبير بعض خلقه ولهذا من يثبت الوسائط بين الله تعالى وخلقه في تدبير أمر هذا العالم لا يعلله بالعجز وإنما يدعي أن هذا من مقتضى الكمال والسمو.

ويبرز هنا سؤال: لماذا أعرض ابن الزاغوني في هذا المقام عن الاستدلال "بدلالة التمانع" المشهورة؟ وسلك مسلكًا آخر فإنه قد بنى إثباته "للوحدانية" على إبطال أقوال المخالفين في هذا الباب وهم: أهل التثنية وأهل الطبائع وأهل التثليث.

يترجح لدي أن هناك ثلاثة أسباب يمكن أن تدفع مثل ابن الزاغوني إلى الإعراض عن "دلالة التمانع":

الأول: أن "دلالة التمانع" قائمة على فرض القول بإلهين متكافئين من كل وجه، وهذا لا قائل به من بني آدم إذ أن أهل التثنية لا يقولون بأن الاثنين الذين يثبتون صدور العالم عنهما متساويين بل هم متفقون على أن النور خير من الظلمة وبهذا يكون المتكلمون قد أبطلوا قولاً لم يقل به أحد.

الثاني: أن دلالة التمانع قد اعترض عليها بجواز أن يتفقا فيكون مقدورهما واحدًا، والجواب عن هذا الاعتراض ببيان استحالة وجود مقدور بين قادرين لكن ابن الزاغوني يقول بجواز وجوده مقدور بين قادرين إذا اختلف متعلق كل قدره[1] وبالتالي يمكن لخصمه أن يدعي مثل هذا في إيجاد العالم، فأعرض عن هذا الدليل لئلا يعترض عليه بمثل هذا.

ولعل السبب الثاني أظهر وأقرب إلى الواقع.

الثالث: أن الوحدانية يمكن إثباتها بطريق السمع عند المتكلمة من الأشاعرة ومن المعتزلة[2] على حد سواء، وعليه فلا حاجة لإقامة المستند العقلي لمسألة يجوز في البرهان إثباتها من طريق الخبر.

* * *

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٤٦٦.

[2] "شرح الأصول الخمسة" للقاضي: ٢٨٤، "الإرشاد" للجويني: ٣٥٩.

والآن كيف أبطل المصنف قول المخالف في مسألة "الوحدانية"؟

الطوائف المخالفة في هذا الباب: أهل التثنية والمجوس والنصارى، يستند المتكلمون في الرد عليهم إلى مقدمات كلامية وإلى إيراد مسائل عليهم توضح تناقضاتهم، وهذا ما فعله ابن الزاغوني حيث أبطل مقالة الثنويه من جهة أن النور والظلام جواهر "وقد ثبت بالأدلة الواضحة والبراهين القاطعة أن الجواهر كلها جنس واحد وأنها متساوية، ويجوز على كل واحد منهما ما يجوز على الآخر... وهذا يدل على أنه يجوز على النور جميع ما يجوز على الظلمة..."[1].

ودليله هذا مبني على مقدمتين: الأولى أن النور والظلام جواهر وينازعه في ذلك المعتـــزلة والأشاعرة حيث يرون أنها من قبيل الأعراض[2]، والمقدمة الثانية أن الجواهر متماثلة وأنها جنس واحد، وهذا خلاف الضرورة الحسية والنتيجة التي أراد الوصول إليها هي أن هذا خلاف قولكم فيلزم بطلانه، وهذه النتيجة تلزمهم إذا كانوا يسلمون بتلك المقدمات والظاهر خلافه لأنهم يرون قدم النور والظلمة.

أما الوجه الثاني الذي أبطل به المصنف قولهم فمن جهة أن الأوصاف الأزلية لا تتغير ولا تتبدل: "أهذا الامتزاج الذي تدعونه في كل واحد منهما هو وصف أزلي استحقه الموصوف به لذاته فذلك يوجب استحالة زواله ويمنع تغيره لأن الأوصاف الأزلية لا تتغير ولا تتبدل وما استحقه الموصوف لا يتغير ولا يتبدل ما كانت النفس الموصوفة به قائمة"[3]، وهذا الاستدلال من ابن الزاغوني محل إشكال عندي لأنهم لا يدعون قدم الامتزاج حتى يلزمهم بعدم تغيره وبعدم زواله بل هم يزعمون حدوثه والظاهر أنه أراد أن يقول: إذا كانا في الأزل منفريدين غير ممتزجين لم يصح امتزاجهما و لم يجز لأن الأوصاف الأزلية لا تتبدل ولا تتغير. وقد تقدم الكلام على هذه المقدمة الكلامية عند نقد "دليل الحدوث" فلا داعي لتكراره.

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢١٩.

[2] "التمهيد" للباقلاني: ٦١.

[3] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢٢١.

أما الإيرادات التي يسوقها المتكلمون لبيان تناقض القائلين بالتثنية وتابعهم في أكثرها ابن الزاغوني فمن أهمها قولهم: "إذا سمعنا قائلاً يقول: أنا الظلام وهو صادق في ذلك فمن القائل له النور الذي هو صادق أم الظلام الذي لا يقول الصدق؟... وبأي الجوابين قالوا فقد أقروا ببطلان مذهبهم"[1] ومنها قولهم: "لو هرب فيه – النهار – هارب ظهر لطالبه وهذا شر وهو من فعل النور، ولو هرب ليلاً لستره الليل وهذا خير من فعل الشرير الظلمة وهو عكس ما تقولون..."[2]. وقولهم: "ما تقولون في إنسان تعلم علمًا ثم نسيه ثم ذكره فتعلم العلم؟ فتذكره خير ونسيانه شر... وإن قلتم الخير كان من الخيِّر والشر كان من الشرير فقد جعلتم الذكر من غير الناسي وجعلتم الذاكر فاعلاً والناسي آخر"[3].

وأصل هذه الاعتراضات من جهة المعتزلة[4]، وفي تقديري أن ليس فيها حجة على أهل التثنيه، فقولهم: لو قال شخص أنا الظلام وهو صادق، سيجيب عليه المخالف بأن هذا فرض يستحيل وقوعه فلا يصح أن تلزمني بما هو عندي محال، وكذلك قولهم: لو هرب هارب لكشفه النهار فيمكن أن يقول الخصم: ليس هذا من فعل النهار بل من فعل الجسم الكثيف الذي عكس الضوء، وهكذا بقية الاعتراضات ثم لا يجوز أن يكون إبطال هذه الدعاوي المناقضة للفطرة والحس والعقل بالاستناد إلى أقاويل لو كانت صحيحة لأمكن الخصم المشاغبة حولها بل لابد في هذه الأمور من الاستناد إلى أدلة ظاهرة قاطعة للمنازع ومن أقربها أن ما يذكرون من النور والظلمة ليس إلا بعض هذا العالم الذي تقرر أنه حادث فليس هم أصلاً بحاجة لمناقشة هذه الدعاوي بعد أن قرروا حدوثه وردوا على من قال بقدمه.

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢٢٠.

[2] المصدر السابق: ٢٢٣.

[3] المصدر السابق: ٢٢٠.

[4] "شرح الأصول الخمسة" لعبد الجبار: ٢٨٩ – ٢٩٠.

الأمر الآخر أن أهل التثنيه لا يصح إدراجهم في المخالفين في باب "الوحدانية" لأنهم في الحقيقة لم يثبتوا خالقًا خارج هذا العالم لكن لما كان المعتزلة يرون أن القدم أخص صفات الإله أدرجوهم في هذا الباب وتابعهم عليه بقية أهل الكلام وكان الأولى الاقتصار على إبطال قول المجوس في هذا الباب إذ هم الذين قد أثبتوا خالقين خارج هذا العالم، وفي هذا يقول ابن الزاغوني: "وحكي أن عامة المجوس يقولون إن الله تعالى قديم يخلق الخير وإبليس قديم يخلق الشر... وقال بعضهم: إن إبليس ليس بقديم لكن الله وحده قديم غير أنه فكر فكرة رديه مره... فتولد من ذلك الفكر إبليس"..[1]، وأصل شبهتهم في هذا أنهم قالوا الشر قبيح فلا يجوز أن ينسب إلى الله تعالى على أنه من فعله، وليس إلا إبليس ينسب إليه، ولا يجوز أن يكون إبليس من فعل الله لأنه لا يفعل الشر وإبليس أصل الشر فاقتضى أن يكون إبليس قديمًا، هذا ملخص شبهتهم كما ساقها ابن الزاغوني ثم أبطلها بأن وضح أن إبليس "لم يكن في الأصل شريرًا وإنما تجدد له الشر لأنه اختاره على الخير فصار شريرًا، وهو قادر على الخير والشر وكان خلقه في الأصل ابتلاء للعالم حتى يظهر به المطيع والعاصي... وما تنكرون على من يقول: يجب أن يكون فاعل الخير والشر واحدًا من جهة أن الفعل مضاف إلى القدرة وأن ارتفاع القدرة عن الإله عجز فوجب أن يكون قادرًا على الخير والشر وفاعلاً لهما على سبيل التعريض للإيمان والكفر وما لأجله يصلح إيجاد الخير والشر..."[2]، وبهذا يكون قد رد عليهم من ثلاثة وجوه:

١- أن إبليس لم يكن في الأصل شريرًا، وإنما تجدد له الشر باختياره، ويمكن أن يكون في هذا حل لشبهتهم إذا وجه كلامه بأن مقصوده أن الشر ليس في فعل الله تعالى القائم به بل خلق إبليس من هذه الحيثية خير محض لا شر فيه ولكن الشر إنما هو في مفعولات الله المنفصلة عنه، ولعل هذا

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢٢٥.

[2] المصدر السابق: ٢٢٥ – ٢٢٦.

مراده بقوله "إن إبليس لم يكن في الأصل شريرًا وإنما تجدد له الشر لأنه اختاره".

٢- أن خلق إبليس إنما كان لحكمة ومصلحة وهي الابتلاء ليتميز العاصي من المطيع، بما يعني أن حتى مفعولات الله تعالى التي هي شر فيها خير من جهة أن هذا الشر يترتب عليه خير عظيم فيكون الامتناع عن خلق هذا الشر يترتب عليه شرًا أكبر وهو فوات تلكم المصالح والحكم، ولكن يكدر على هذا الجواب أن ابن الزاغوني ممن ينكر أن الله يفعل لحكمة، وسوف نتكلم على هذا في موضعه.

٣- إضافة خلق الشر إلى إبليس ليس فيه تتريه بل هو عين التنقص لله تعالى لأنه تعجيز لله تعالى، وهذا حق فإن الكمال ليس في العجز وإنما في كمال القدرة والقوة والامتناع عن الظلم مع القدرة عليه وهذه مسألة لها تعلق في القدر سنستكمل الكلام حولها في موضعه.

أما الذين قالوا بحدوث الشيطان وتولده من فكر الله تعالى فقد أبطل ابن الزاغوني مقالتهم من جهة أنه يلزم من ذلك تجهيل الله تعالى وتنقصه حيث يقول: "الألوهية ينافيها النقص والجهل نقص فهذه دعوى لا تجوز على الإله القديم"[1] وهذا الوجه الذي أبطل به ابن الزاغوني هذه المقالة شبيه بما ذكر الباقلاني ردًا على المجوسية[2] وهو حق ظاهر بل أن قول هؤلاء المجوس شر مما فروا منه فإن فيه نسبة التولد إلى الواحد القهار إذ جعلوا أصل الشر في العالم متولد منه سبحانه وتعالى: ﴿ ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون عالم الغيب والشهادة فتعالى عما يشركون ﴾ المؤمنون: (٩١-٩٢) فهذه الآية الكريمة قد تضمنت الأصل

---

(١) "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢٢٦.

(٢) "التمهيد" للباقلاني: ٧١.

العقلي النقلي في الرد على من ادعى التعدد في الأرباب سواء كان هذا الرب المزعوم قديمًا أم حادثًا قد تولد بزعمهم من الأحد الصمد تبارك وتقدس عن الولد والكفؤ والمعين.

وفي تقرير هذه الآية الكريمة لهذا الأصل العقلي يذكر ابن تيميه أن في هذه الآية برهانين يقينيين على استحالة أن يكون الرب أكثر من واحد[١].

فالبرهان الأول في قوله تعالى: "إذًا لذهب كل إله بما خلق" وقد علم أن هذا لم يقع فدل على أنه ليس مع الله تعالى إله غيره لأنه لو وقع لتمزق هذا العالم هذا من وجه أما الوجه الآخر لتقرير هذا البرهان أن يقال: تعدد الأرباب تستلزم أن يكون لكل واحد منها فعلاً مستقلاً عن الآخر لا يشاركه فيه غيره فيكون لكل رب مخلوقاته الخاصة به وهذا غير واقع لأنه ما من شيء في هذا العالم إلا وهو مرتبط بغيره من أجزاء العالم.

أما البرهان الثاني ففي قوله تعالى: "ولعلا بعضهم على بعض" وذلك أنهما إذا كانا متكافئين في القدرة لم يفعلا شيئًا لا حال الاتفاق ولا حال الاختلاف كما تبين عند الكلام على "دليل التمانع" فلابد إذا قدر إلهان أن يكون أحدهما أقدر من الآخر فتبطل ألوهية الآخر وهو المطلوب[٢].

ونفي نسبة الولد لله تعالى في هذه الآية يمكن تقرير دلالته العقلية بوجهين:
الوجه الأول أن يقال: سكت عن تقريرها لأن إضافة الولد إلى الله تعالى ظاهرة الفساد لمنافاتها كمال غناه وصمديته سبحانه المتقررة ببداهة العقول والمغروزة بالفطر.

الوجه الثاني: أن دعوى الولد تندرج تحت دعوى تعدد الأرباب لأن الولد من جنس الوالد فيكون نفيه قد تقرر بنفس "دلالة التمانع" المذكور في الآية.

---

[١] "منهاج السنة" لابن تيميه: ٣/٣١٣.

[٢] ينظر "الأدلة العقلية النقلية" للدكتور العريفي: ٢٣٥.

ولهذا نجد عامة المتكلمين يدرجون النصارى ضمن الطوائف المخالفة في باب الوحدانية، وهكذا فعل ابن الزاغوني حيث يقول: "وكمال القول في إثبات التوحيد ذكر ما ذهبت إليه النصارى من التثليث... والإشارة إلى إبطال قولهم"[1]، وبعد أن عرض أقوال طوائف النصارى في التثليث والاتحاد رد عليهم في ثلاث مقامات:

المقام الأول: في قولهم: "إن الله جوهر" وأبطل ذلك مستدلاً بأن الجواهر متساوية فيلزم من ذلك أن يساوي القديم الجواهر المحدثة، وهذا باطل حيث يقول: "الدلالة على أن الباري ليس بجوهر أنا قد علمنا تساوي الجواهر في ذواتها لتساويها في حدودها وإذا ثبت هذا فكل ما يقع عليه اسم جوهر بحقيقته وجب أن يشارك الجواهر فيما يجوز عليها ويجب لها وقد ثبت أنها تقبل حمل المحدثات من الأعراض وأنها لا تنفك منها... والباري لا يجوز عليه شيء من ذلك فبطل كونها جوهر"[2]، ويقول في استدلال آخر "الجواهر أحد أقسام العالم إذ العالم إما جوهر منفرد بنفسه أو مركب فيكون جسمًا وكلاهما حاملان للأعراض، وقد ثبت أن العالم محدث غير قديم، فلو كان الباري تعالى جوهرًا لوجب أن يكون محدثًا"[3]، وابن الزاغوني فيما ذكر من استدلالات على بطلان قولهم في الجوهر إنما كان متابعًا للمتكلمين قبله وللباقلاني في التمهيد تحديدًا[4].

والحق أن مقتضى قولنا: "باب الصفات توقيفي" يوجب بأن نتوقف في إثبات أو نفي ألفاظ لم ترد النصوص الشرعية بإثباتها أو نفيها وهكذا لفظ الجوهر أما معناه فيستفصل فيه لإجماله فيثبت المعنى الحق الموافق للكتاب والسنة وينفى المعنى الباطل فإن الجوهر يطلق ويراد به الشيء القائم بنفسه ولا شك أن الله تعالى قائم بنفسه غير محتاج في وجوده سبحانه إلى غيره، وقد يراد بهذا اللفظ الجوهر الفرد الذي لا يتجزأ فلا شك بأن هذا اللفظ بهذا المعنى مستحيل على الله تبارك

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢٣٥.

[2] المصدر السابق: ٢٣٧.

[3] المصدر السابق: ٢٣٧.

[4] ينظر: "التمهيد" للباقلاني: ٧٥.

وتعالى ولا أعلم أحدًا قال بأن الله تعالى جوهر بذلكم المعنى الباطل، وإنما هي عادة المتكلمين ينفون هذه الألفاظ المجملة والمشتملة على حق وباطل والتي قد تكون ليست قولاً لطائفة معروفة من بني آدم أصلاً.

أما المقام الثاني الذي أبطل فيه مقالة النصارى هي "قولهم بالأقانيم"، وقد دلل ابن الزاغوني على بطلان هذه المقالة بطريقين: الأول ببيان ما يلزمهم من الباطل في المقولات، وأما الطريق الثاني ففي بيان ما يلزمهم من الباطل في التعليلات.

وقد ساق في المسلك الأول ثلاث مقالات لهم وبين ما يلزمهم فيها من الباطل الذي لا يقرونه:

في قولهم: "إن الجوهر العام جامع للأقانيم" حيث وجه لهم السؤال التالي: هل "هذه الأقانيم هي هو أم هي غيره؟ فإن قالوا هي هو، وهو قول اليعقوبية والنسطورية قلنا لهم فالجوهر غير مختلف من حيث كان جوهرًا ومن حيث كان محدودًا ومن حيث كان خواصًا متباينة المعنى.. والأقانيم مختلفة من حيث هي خواص متباينة المعنى ومن حيث هي محدودة ومن حيث هي أقانيم لأن منها عندهم الابن الذي تدرع بجسد المسيح دون الروح فقد ثبت بهذا أن الجوهر غير مختلف من حيث الجوهر والعدد والخاصة والأقانيم مختلفة في جميع ذلك وهذا يوجب استحالة كون أحدهما الآخر"[1].

ثم بين أيضًا ما يلزم الملكية الذين يقولون بأن الجوهر غير الأقانيم حيث ذكر أن ذلك "يوجب أن يكون الجوهر إلهًا والأقانيم آلهة هي غيره فالإله حينئذ جوهر وثلاثة أقانيم وهذا نقض لقولهم ثلاثة"[2].

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢٣٩.

[2] المصدر السابق: ٢٣٩.

٢- في قولهم: "أن الأقانيم خواص وصفات للجوهر العام" حيث ألزمهم إذا قالوا أنها أي الأقانيم خواص وصفات لا لأنفسها بإثبات أربعة أقانيم وإن قالوا بأنها خواص لأنفسها بالقول بالمحال لأن الصفات لا تقوم بنفسها ولابد لها من محل تقوم به[1].

٣- في قولهم: "الأب جوهر والابن جوهر غيره والروح من جوهرهما" حيث وجه السؤال التالي "ما الذي أوجب اختصاص أحد الجوهرين بأن كان ابنًا والآخر أبًا؟... لاسيما مع قولهم إن الجوهرين قديمان لأنفسهما.."[2].

وبعد أن ساق ما يلزمهم من الباطل في أقوالهم المختلفة حول الأقانيم أورد ما احتجوا به في ذلك وأبطله وهو مسلكه الثاني حيث قال: "واحتج المخالف بأنه ثبت أن الباري موجود حي عالم فوجب أن يكون ثلاثة أقانيم..."[3] ثم قال: "إن جاز إثبات الثلاثة لما ذكرتم وجب إثبات أربعة لأنه موجود حي عالم قادر"[4].

وابن الزاغوني فيما سبق متابعًا للباقلاني في التمهيد بل ينقل عنه نصًا في كثير من كلامه السابق[5]، وهم يعتمدون المقدمات والمصطلحات الكلامية في إبطال قول النصارى وهذا ضعيف من وجهين:

الوجه الأول: أنه سبق بيان فساد هذه المقدمات الكلامية في نفسها.

الوجه الثاني: أن الخصم قد لا يسلم بهذه المقدمات الكلامية فلا تلزمه، وهذا الأصل في أرباب الديانات التي لها أصل سماوي.

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢٤٠.

[2] المصدر السابق: ٢٤١.

[3] المصدر السابق: ٢٤١.

[4] المصدر السابق نفسه.

[5] التمهيد للباقلاني: ٨١-٨٢-٨٣-٨٤-٨٥-٨٦.

أما ما احتجوا به في شرح مرادهم بالأقانيم وأنهم إنما أرادوا الصفات: موجود حي عالم كذب ظاهر فإن من المعلوم عند سائر أهل الملل أن الله موجود حي عليم قدير متكلم لا تختص صفاته بثلاث ثم إن النصارى يقولون أنهم تلقوا هذا القول من الإنجيل لا أنهم أثبتوه بمعقولهم ثم عبروا عنه بهذه العبارات ولو كان الأمر كذلك لما احتاجوا إلى هذه العبارة ولا إلى جعل الأقانيم ثلاثة وإنما قالوا ما قالوه لتصحيح معتقدهم عند المخالفين وجعله أقرب إلى الفهم والتصور.

وما ألزمهم به ابن الزاغوني في قولهم "بالأقانيم" لازم لهم من حيث الجملة ولكن الأولى أن يعبر عن ذلك باللغة الفطرية فإن قولهم فيها ظاهر الفساد إذ هم مضطربين في فهمه وفي التعبير عنه لا يكادون يتفقون فيه على معنى معقول بل قولهم متناقض في نفسه فإنهم يقولون واحد بالذات ثلاثة بالأقانيم والأقانيم يفسرونها تارة بالخواص وتارة بالصفات وتارة بالأشخاص وقد فطر الله العباد على فساد هذه الأقوال بعد التصور التام لها.

ففي الأمانة التي جعلوها أصل دينهم ذكر الإيمان بثلاثة أشياء بإله واحد خالق السموات والأرض وهذا هو رب العالمين الذي لا إله غيره ولا رب سواه ثم قالوا وبرب واحد يسوع المسيح ابن الله الوحيد المولود من الأب قبل كل الدهور إله حق من جوهر أبيه غير مخلوق وهذا تصريح بالإيمان بإلهين أحدهما من الآخر ثم هم قد جعلوا الأقانيم متساوية في الجوهرية ومقتضى ذلك إثبات ثلاث جواهر وثلاث آلهة ويقولون مع ذلك إنما يثبتون إله واحد وهذا جمع بين النقيضين.

ولذلك فإننا نقول من الخطأ إدراج النصرانية في باب "الوحدانية" للرد عليها لا لأنهم موحدون ولكن لأنهم لم يثبتوا للعالم ثلاثة أرباب ينفصل بعضهم عن بعض بل هم متفقون على أن صانع العالم واحد فإنهم بأنفسهم مصرحين ببطلان التعدد فلا نحتاج للرد عليهم حينئذ بما نحن وإياهم قد اتفقنا عليه.

قولهم في التثليث – فيما أحسب – متفرع عن قولهم في المسيح عليه السلام ودعواهم اتحاد أقنوم الكلمة بعيسى ابن مريم عليه السلام وعلى هذا يكون إبطال "الاتحاد" نسف لأساس مذهبهم وكذلك فعل ابن الزاغوني وهذا هو المقام الثالث الذي أبطل فيه مقالة النصارى إلا أن طريقته في ذلك يقال فيها ما قيل في مسلكه في إبطال "الأقانيم" ورغبة في الإيجاز فسنختصر رده عليهم بالنقاط التالية:

١- أبطل القول بأن الكلمة والناسوت اتحدا فصارا هكيلاً واحدًا من جهة أن اتحاد القديم الذي هو الكلمة بالمحدث الذي هو الناسوت يجعل القديم محدثًا وهذا محال ثم إنه لا وجه لا اختصاص جسد عيسى عليه السلام بالاتحاد دون غيره من الأنبياء[١].

٢- أبطل القول بأن الاتحاد هو الاختلاط والامتزاج من جهة أن الكلمة القديمة يستحيل عليها أن تمتزج بعد أن لم تكن كذلك لأن القديم لا يقبل التغير ولأن هذا يوجب المماسه وجواز التركيب وهذا محال في حق القديم لأنه من صفات الأجسام المؤلفة المحدثة[٢].

٣- أبطل القول بأن الكلمة استحالت لحمًا ودمًا من جهة أن طرد هذا القول يوجب القول بجواز أن ينقلب الباري القديم من القدم إلى الحدث وجواز أن يتقلب المحدث قديمًا وهذا من المحال البين[٣].

٤- أبطل القول بأن الاتحاد هو حلول الكلمة في الناسوت من غير مماسه كحلول الباري في السماء من جهة أن الحلول لا يتصور بغير مماسه أما الباري فلا يقال أنه حال في السماء[٤].

---

(١) الإيضاح لابن الزاغوني: ٢٤٣.

(٢) المصدر السابق: ٢٤٦.

(٣) المصدر السابق: ٢٤٧.

(٤) المصدر السابق: ٢٤٨.

٥- أبطل القول بأن الاتحاد أن يصير الكثرة قلة من جهة أن هذا لا يكون إلا من طريق التلاشي والعدم وهذا محال على الكلمة القديمة ومحال في الناسوت لأن الناس قد شهدوا بأن عيسى عليه السلام كان بتمام وكمال ناسوته لم ينقص شيء، أما إن قيل أن ذلكم كان من طريق التسمية والعدد فهو باطل لأن التسمية باقية و لم يعدم العدد [1].

وقد تقدم الكلام على المصطلحات الكلامية والمقدمات العقلية التي يستخدمها ابن الزاغوني متابعًا في هذا عامة أهل الكلام وبينا ما فيها من التلبيس والإجمال كما ذكرنا أنه يتعين أن يصار في مثل هذه الأمور إلى البينات الواضحة والدلائل الضرورية وأن يستعمل في كل هذا اللغة الفطرية المعهودة بين الناس لأن الكلام في هذا المقام ليس كلام بين أهل فن معين بل هو كلام لعامة الخلق، فإذا تجاوزنا هذين الأمرين فبالإمكان القول بأن ما ذكره ابن الزاغوني في رده على النصارى في "الاتحاد" صحيح ملزم لهم في الجملة، وقبل أن أبين الطريقة التي نختار في الرد على هؤلاء النصارى نرى أن يعتمد في نقل أقوالهم على أخبر الناس بمقالاتهم كالذين كانوا من علمائهم وهداهم الله للإسلام مثل الحسن ابن أيوب وما ذكره في رسالته لأخيه وعلى هذا اعتمد شيخ الإسلام في "الجواب الصحيح" حيث نقل ما ذكره ابن الزاغوني متابعًا فيه للباقلاني ولأبي يعلى من مقالات طوائف النصارى ثم بين أن نقل من كان من علمائهم أدق وأضبط[2].

أما الطريقة التي نرى أنها أقرب إلى الفطرة وأصح في العقل فتلك التي سلكها ابن تيميه في "الجواب الصحيح" ونذكر هنا طرفًا منها:

١- اتحاد اللاهوت بالناسوت أمر ممتنع بصريح العقل وما علم امتناعه بالعقل فالرسل منزهون أن يخبروا به[3].

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢٤٩.

[2] الجواب الصحيح لابن تيميه: ٩١/٤.

[3] المصدر السابق: ٣٠٩/٣.

٢- الأخبار الإلهية صرحية بأن المسيح عبدالله ليس بخالق العالم ففي الإنجيل أن الساعة لا يعلمها الملائكة ولا الابن وإنما يعلمها الأب وحده فكون الابن لا يعلم الساعة يوضح أنه ليس هو القديم الأزلي وإنما هو المحدث الفاني[١].

٣- الذي يكلم الناس إما أن يكون هو الله تعالى فيبطل أن يكون رسول الله وإما يكون هو رسول الله تعالى فيبطل كونه الله، وهذا وارد بأي وجه فسروا "الاتحاد" فإن من المعلوم أن الناس كانوا يسمعون من المسيح كلامًا بصوته المعروف لم يختلف صوته ولا حاله عند الكلام ولا تغير من ذلك بشيء كما يتغير حال الإنسي وكلامه إذا حل فيه الجني فإنه إذا تكلم على لسان المصروع ظهر الفرق بين ذلك المصروع وبين غيره من الناس، فكيف بمن يكون رب العالمين هو الحال فيه المتحد به المتكلم بكلامه فإنه لابد أن يكون بين كلامه وصوته وكلام سائر البشر وصوته من الفرق أعظم مما يحصل للمصروع وغيره بما لا نسبة بينهما يبين هذا أن موسى عليه السلام لما سمع كلام الله تعالى سمع صوتًا خارقًا للعادة مخالفًا لما يعهده من الأصوات ورأي من الآيات الخارقة والعجائب ما يبين أن ذلك الكلام الذي سمعه لا يقدر على التكلم به إلا الله تعالى أما المسيح عليه السلام فلم يكن بينه وبين سائر الناس طول عمره فرق يدل على أنه نبي فضلاً عن أن يدل على أنه إله[٢].

٤- مصير الشيئين شيئًا واحدًا مع بقائهما على حالهما بدون استحالة ولا اختلاط ممتنع في صريح العقل وإنما المعقول من الاتحاد أن يستحيلا ويختلطا.

---

[١] الجواب الصحيح لابن تيميه: ١٥٣.

[٢] المصدر السابق: ٤٦.

٥- إذا كان المتحد به الكلام مع الذات كان المسيح هو الأب والابن وروح القدس وهذا باطل باتفاق وإن كان المتحد به الكلمة فقط فالكلمة صفة والصفة لا تقوم بغير موصوفها والصفة ليس إلهًا خالقًا للسموات والمسيح عندهم إله خالقًا.

٦- أن الله تعالى لم يكلم أحد من الأنبياء إلا وحيًا أو من وراء حجاب.

٧- يقول النصارى في الأمانة أن عيسى عليه السلام قد تجسد من روح القدس التي هي حياة الله عندهم ومن مريم وهذا مناقض لقولهم إن المتحد به هو أقنوم الكلمة وهو العلم.

٨- أن القول بألوهية عيسى عليه السلام إنما عرفت من قبل بولس اليهودي[١] وأقرت بأمر من قسطنطين الإمبراطور الروماني في المجمع المشهور المسمى "مجمع نيقيه" سنة (٣٢٥) وقد كان عامة علمائهم على خلافهم في تأليه المسيح فمن المعروف أن فرقة الأريوسية معترفون بعبودية المسيح عليه السلام[٢].

* * *

إبطال مقالة النصارى في "التثليث" من الأصول الكبار في الملة المحمدية فلا يصح أن تبنى على مقدمات كلامية لو صحت لكانت خفية وغاليها مما حكات لفظية وأساليب جدلية إلزامية، وإنما يصار في هذه الأصول إلى المقدمات الضرورية البينة والتي خلاصتها في الوحي المترل على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وذلك أن مقالة النصارى في "التثليث والاتحاد" يستندون فيها على السمع وهي دعواهم أن الكتب الإلهية قد جاءت بذلك وليس مستندهم فيها العقل بل هم معترفون بأن حجتهم فيها ضعيفة وأنها على نقض مذهبهم أدل منها على إثباته، ولذلك نجدهم عند المناظرة في هذه المسائل إنما يلجئون إلى أحد طريقين:

---

[١] ينظر لترجمته محاضرات في النصرانية لمحمد أبو زهرة: ٦٥.

[٢] ينظر المصدر السابق: ١١٣ – ١١٤ – ١١٥.

١- التسليم وأن هذا هو الواجب في الإيمان فلا يصح المعارضة والاستفسار!

٢- ضرب الأمثلة والتشبيهات لتقريب مفهوم "التثليث".

ومن هنا كان إبطال القرآن الكريم لدعواهم مبني على مقدمتين:

المقدمة الأولى: أنهم حرفوا وبدلوا دينهم المترل عليهم فلا يجوز والحالة هذه أن يحتجوا بشيء مما أنزل الله على دينهم المخترع الباطل، ويكون دورنا هنا بإثبات الوقائع التاريخية التي تكشف هذا التحريف والتبديل من خلال مجامعهم المعروفة وقراراتهم التي أصدروها في هذه المجامع، وكيف أن دينهم وعقيدتهم المعروفة إنما أقرت بقرارات كنسيه وليس بحجة وبرهان وهذا من أعجب ما يكون، وكذلك نكشف هذا التبديل للدين المترل من خلال ما في كتبهم التي بين أيديهم اليوم من الاضطراب والاختلاف والتناقض وما يستحيل أن ينسب إلى الله تعالى أو إلى أحد من أنبيائه المكرمين عليهم وعلى نبينا أفضل الصلاة وأتم التسليم، وفي هذا يقول ابن تيميه: "كل عاقل يعلم أن الكتب التي بأيديهم في تفسيرها من الاختلاف والاضطراب بين فرق النصارى وبين النصارى واليهود ما يوجب القطع بأن كثيرًا من ذلك مبدل محرف... والنصارى لهم سبع مجامع مشهورة عندهم في كل مجمع يلعنون طائفة منهم كبيرة ويكفروهم ويقولون عنهم أنهم كذبوا ببعض ما في الكتب ولم يوجبوا طاعة بعض أمرها وتلك الطائفة تشهد على الأخرى بأنها كذبت ببعض ما فيها ثم فرقهم المشهورة النسطورية والملكيه واليعقوبية كل طائفة تكفر الأخرى وتلعنها وتشهد عليها أنها مكذبة ببعض النبوات غير موجبة لطاعة بعض ما فيها بل اختلافهم في نفس التوحيد والرسالة... وإذا عرفت أن جميع الطوائف من المسلمين واليهود والنصارى يشهدون أنه قد وقع في هذه الكتب

تحريف وتبديل في معانيها وتفاسيرها وشرائعها.." [1]، وفي مثل هذا يقول الحق تبارك وتعالى: ﴿فيما نقضهم ميثاقهم لعناهم وجعلنا قلوبهم قاسية يحرفون الكلم عن مواضعه ونسوا حظًا مما ذكروا به . ومن الذين قالوا إنا نصارى أخذنا ميثاقهم فنسوا حظًا مما ذكروا به فأغرينا بينهم العداوة والبغضاء إلى يوم القيامة وسوف ينبئهم الله بما كانوا يصنعون . يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيرًا مما كنتم تخفون من الكتاب ويعفوا عن كثير قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين﴾ المائدة: (١٣-١٤-١٥) هذا وجه في بيان تبديلهم للوحي المنزل.

أما الوجه الثاني فبأن نفسر لهم ما أشكل عليهم من ألفاظ في كتبهم ونبين لهم الوجه الصحيح التي تحمل عليه بما يناسب دين الأنبياء ولغتهم بحسب العادة المعروفة عنهم، وهذا ما فعله ابن تيميه رحمه الله تعالى في كتابه العظيم: "الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح" حيث يقول: ".. فإن أصل تثليثهم مبني على ما في أحد الأناجيل من أن المسيح عليه السلام قال لهم عمدوا الناس باسم الأب والابن وروح القدس فيقال لهم هذا إن كان قد قاله المسيح فليس في لغة المسيح ولا لغة أحد من الأنبياء أنهم يسمون صفة الله القائمة به ولا علمه ولا حياته ابنًا ولا روح قدس ولا يسمون كلمته ابنا ولا يسمونه نفسه ابنًا ولا روح قدس ولكن يوجد فيما ينقلونه عنهم أنهم يصفون المصطفى المكرم ابنا وهذا موجود في حق المسيح وغيره كما يذكرون أنه قال تعالى لإسرائيل أنت ابني بكري... وروح القدس يراد به الروح التي تنزل على الأنبياء كما نزلت على داود وغيره فإن في كتبهم أن روح القدس كانت في داود وغيره وأن المسيح قال لهم أبي وأبيكم وإلهي وإلهكم فسماه أبًا للجميع و لم يكن مخصوصًا عندهم باسم الابن.." [2].

---

[1] "الجواب الصحيح" لابن تيميه: ٤١٣.

[2] المصدر السابق: ١٥٢-١٥٣.

وننتهي في هذه المقدمة إلى أنه لا يجوز لهم أن يحتجوا بشيء من كلام الأنبياء على دينهم حتى يستوفوا ثلاث شروط:

أن يثبتوا بسند متصل عن الثقات أن الأنبياء قد قالوا هذا القول.

أن يعلم صحة الترجمة التي نقل بها كلام الأنبياء من العبرية إلى لغة أخرى.

أن يعلم أن الأنبياء أرادوا هذا المعنى من هذه الألفاظ المنقولة، وليس مع النصارى حجة عن الأنبياء تثبت فيها هذه المقدمات الثلاث، والأمر الآخر أن نفسر لهم ما ذكروه من كلمات وقد يكون ما نقوله حجة عليهم.

المقدمة الثانية: التي أبطل فيها القرآن الكريم دين النصارى إثبات أن محمد بن عبدالله عليه أفضل الصلاة وأزكى السلام قد نسخ شرع من قبله ببعثته نبيًا ورسولاً إلى العالمين وقد أيده سبحانه بأعظم البينات وأوضح الآيات بحيث من يكذبه من أهل الكتاب يلزمه تكذيب نبيه الذي يؤمن به وذلك أن ما من آية أيد بها نبي من أنبياء بني إسرائيل إلا ولمحمد صلى الله عليه وسلم آية أشرف منها وأظهر في الحجة والبرهان ولذلك كان من فرق بينهم كافر بجميعهم عليهم السلام من جهتين:

أن دعوتهم واحدة توحيد الله في العبادة ونفي الند والمثل وتتريهه عن الولد تبارك وتقدس.

أن آياتهم وبيناتهم التي أيدوا فيها جنس واحد فوق قدرة البشر لا يأتي بها إلا من أويد بملائكة الرحمن، فلا يجوز التفريق بينها.

قال تعالى: ﴿إن الذين يكفرون بالله ورسله ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسله ويقولون نؤمن ببعض ونكفر ببعض ويريدون أن يتخذوا بين ذلك سبيلا . أولئك هم الكافرون حقاً

واعتدنا للكافرين عذابًا مهينا . والذين آمنوا بالله ورسله ولم يفرقوا بين أحد منهم أولئك سوف يواتيهم أجورهم وكان الله غفورًا رحيما . . . . . لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك والمقيمين الصلاة والمؤتون الزكاة والمؤمنون بالله واليوم الآخر أولئك سنؤتيهم أجرًا عظيمًا . إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح والنبيين من بعده وأوحينا إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب والأسباط وعيسى وأيوب ويونس وهارون وسليمان وآتينا داود زبورا . ورسلاً قد قصصناهم عليك ورسلاً لم نقصصهم عليك وكلم الله موسى تكليما . رسلاً مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وكان الله عزيزًا حكيما ﴾ النساء: (١٥٠-١٥١-١٥٢).

الفصل الثالث:

الصفات عند ابن الزاغوني، وفيه المباحث التالية:

المبحث الأول: الصفات العقلية.

المبحث الثاني: الصفات الخبرية الذاتية.

المبحث الثالث: الصفات الخبرية الفعلية.

المبحث الرابع: صفة الكلام.

المبحث الخامس: الرؤية.

الصفات

عام:

من أعظم ما جاءت به الشريعة أسماء الله الحسنى وصفاته العلى ليعرف العباد ربهم إذ لا سعادة لهم إلا بذلك، ولهذا كان فرح المؤمنين بهذه الآيات المتضمنة لصفات ربهم أعظم الفرح وعنايتهم بها أشد العناية ولما سأل النبي صلى الله عليه وسلم أبا المنذر عن أعظم آية في القرآن علم أنها الآية التي تتضمن أشرف العلم وتتحدث عن أعظم موجود فقرأ آية الكرسي فأثنى النبي صلى الله عليه وسلم على علمه وفقهه.

والنصوص الواردة في باب الصفات تتميز بأمرين:

١- أنها أشرف وأعظم ما في القرآن الكريم وبالتالي كانت العناية بها أكثر وحرص الصحابة الكرام عليها أشد، وفي هذا رد على المفوضة.

٢- أن التوقيف فيها والتسليم لها أوجب وآكد إذ موضوعها الكلام عن علاّم الغيوب وما ستحقه من صفات كماله ونعوت جلاله.

فكان الأصل الذي مضى عليه أئمة الدين من الصحابة والتابعين لهم بإحسان إلى يوم الدين:

أن لا نحيد عن ظاهر نصوص الوحي المبين وأن نقف معها حيث وقفت فنقول إن قالت ونسكت إذا سكتت نثبت ما أثبتت وننفي ما نفت، وأن دلالة ظاهرها ليس فيها شيئًا من التكلف والتنطع وإنما هو محض دلالة اللغة التي علمها الله عباده والفطرة التي خلق الله عليها العباد، إذ أن الأنبياء قد جاءوا بتكميل الفطرة لا بتغييرها، ولا خلاف بين أحد بأن اللغة التي نزل بها القرآن والفطرة التي خلق الله الناس عليها قاضية بالإثبات للصفات فالكل متفق على أن الخلق والأمر ظاهران بأن الرب تبارك وتعالى أكمل موجود وأشرف معلوم: شرف بأسمائه الحسنى وكمل بصفاته العلى، ولهذا لم يكن في صدر هذه الأمة من يتكلم في نفي

الصفات بل الإجماع منعقد على إمرارها على ظاهرها وإقرار ما دلت عليه مع ترك التكلف في طلب معرفة حقيقة كنهها.

وإنما تكلف هذا وتكلم فيما سكت عنه الصحابة أهل الزيغ الذين يتبعون المتشابه ويدعون المحكم لما في قلوبهم من المرض والشك فهم يتخرصون ويقولون على الله ما لا يعلمون، ويحبون موافقة أهل الزندقة والإلحاد من الفلاسفة والبراهمة لما في قلوبهم من الهوى والنفاق، فكان أن جرت عليهم سنة التفرق في الدين والاختصام في رب العالمين حتى صاروا شيعًا وأحزابًا كل حزب بما لديهم فرحين ولم يكن ذلك ليجري عليهم لو كانوا معتصمين بحبل الله المتين معظمين لصحابة الرسول الأمين لكنهم كانوا ممن خرج على الجماعة وشق عصا الطاعة وساءت ظنونه بالصحابة من الشيعة الغالية والسابة وأمثالهم، فإنه من قبل هؤلاء ظهر التعطيل والتشبيه في وصف الرب الكبير المتعال: فالجهمية هم المعطلة النفاة والمقاتلية والهشامية هم المشبهة الممثلة، فكلاهما قد وصف ربه بما لا يليق بعظمته وجلاله فالنفاة شبهوه بالمعدومات والروحانيات والمشبهة شبهوه بأجسام الحيوانات تعالى الله، وكلاهما قد نفى عنه سبحانه صفات كماله ونعوت جلاله.

وأصل هذه الطريقة الكلامية إنما هو من قبل الفلسفة اليونانية[١] التي انتقلت إلى المسلمين من خلال اختلاطهم بالأمم الكافرة أولاً ثم عبر الترجمة ثانيًا فإن هذه الفلسفة يتنازعها تياران: مثالي والمتمثل بالفلسفة المشائية وكانت الغلبة له وحسي والمتمثل في الفلسفة الرواقية فمن الأولى يتولد التعطيل ومن الثانية يتولد التشبيه[٢] وإن كانا في النهاية يجتمع فيهما الأمران فإن الأولى تزعم أن العالم متولد من العلة

---

[١] "الدرء" لابن تيميه: ٤١١/٢، يقول: "إن جهم بن صفوان رد عليهم – السمنيه – كرد أرسطو وابن سينا وأمثالهم من المشائين على الطبائعيين" بل قال في "الدرء": ٣٨٢/٣ ما نصه: "الجهمية نفاة الصفات الذين هم رؤوس أهل الكلام المذموم قولهم مأخوذ من قول الصائبة خصماء إبراهيم عليه السلام – كما هو مأخوذ من قول فرعون خصم موسى عليه السلام".

[٢] "الفلسفة اليونانية" ليوسف كرم: ٢٢٦.

الأولى ويسعى للتشبه بها والثانية منتهاها وحدة الوجود فليس ثم خالق مفارق ومباين لهذا العالم، وفي هذا تعطيل لذات الخالق تبارك وتعالى عن وجودها.

ولهذا كان قود هذه الأصول الفلسفية ينتهي حيث اجتماع النقيضين فإن طرد النفي على الطريقة الكلامية يقود للتشبيه بالمعدومات وطرد الإثبات على الطريقة الكلامية يقود للتشبيه بالمخلوقات فإذا التزم طرد المقالتين كانت النتيجة: نفي الإثبات ونفي النفي حتى يتم التتريه من التشبيه بالمعدومات والمخلوقات فيوقع ذلك بالتشبيه بالممتنعات[1] لذلك كان المحققين لهذه الأصول الفلسفية منتهى أمرهم أن يكونوا قرامطة ياطنية يقول أحدهم: "لأن في الإثبات تشبيهًا له بالجسمانيين وفي النفي تشبيهًا له بالروحانيين"[2] وهذا الباطني إنما يتكلم عن نفي وإثبات المتكلمة فإن هؤلاء إنما بنوا علمهم في الصفات على مقولة "الجسم" فالمشبهة قالوا: كل موجود قائم بنفسه فهو جسم فوصفوا الله تعالى بالجسمية وأجروا عليه سبحانه أحكامها، والمعطلة قالوا: الوجود من حيث هو نوعان:

١- "روحاني" وهو من باب النفوس والعقول وجعلوا الملائكة والجن من هذا الباب.

٢- "حسي" وهو من باب الأجسام المشهودة، وجعلوا الأول شريف سماوي علوي إلهي والثاني محتقر أرضي دنيء، فتزهوا "الإله" أن يتصف بشيء من صفات هذه الأجسام المحسوسة وإنما صفاته من قبيل صفات العقول والأرواح.

فعلم هؤلاء من الأولين والآخرين: بدءً من المتفلسفة الصائبة عبدة الكواكب أعداء إبراهيم الخليل ومن اتصل بهم من براهمة الهند التناسخية ومروراً بفلسفة السحرة والتنجيم في مصر الفرعونية وانتهاءً بالفلسفة الإلهية اليونانية — علم هؤلاء

---

[1] "تلبيس الجهمية" لابن تيميه: ١/٣٩٨.

[2] نقلاً عن "شرح الأصفهانية" لابن تيميه: ١٤٨.

كلهم مبني على هذه المقدمة الساذجة، وكلامنا إنما هو عن التيار الغالب الجارف في الفلسفة ونعني به الفلسفة المثالية التي هي أصل التجهم والتعطيل فإن هؤلاء بعد أن قسموا الوجود إلى روحاني عقلي وجسماني حسي قالوا: الإله من قبل الروحانيات وهو أي الروحاني بسيط لا يتحرك:

١- بسيط لأنه واحد من كل وجه بريئًا من التركيب والتكثر فلا يُعلم منه شيء دون شيء.

٢- لا يتحرك لأن الحركة عندهم طلب الكمال والكامل من كل وجه لا يحتاجها وإنما يفعلها الناقص الطالب للكمال والله تعالى منزه عن النقص.

ومن "البساطة" قالوا بامتناع قيام الصفات به لئلا يلزم من ذلك التركيب فلا يمكن أن يقيد وجوده بصفة ولا حد وإنما يوصف بالسلوب والإضافات أو ما هو مركب منهما.

ومن الثبات وعدم الحركة امتنع أن تقوم به الحوادث حتى لا يلزم من ذلك "التغير" إذ هو من أنواع الحركة في اصطلاحهم، وهكذا نفوا صفات الرب الكريم الذاتية والفعلية ولما كانت هذه الأوصاف تصدق على النفوس والعقول وما يسمونه بالجواهر المفارقة والملائكة[1] و الجن أيضًا عبدوها من دون الله تعالى رجاء شفاعتها إذ جوهرها شريف فهي آلهة صغرى زعموا، ومن هنا كانت الفلسفة في الواقع ما هي إلا تأصيل للشرك والخرافة[2] كما كانت في باب المعرفة سبيل لتبديل ما فطر الله قلوب العباد عليه من معرفة الحق ومحبته والبعد عن الشك والوسوسة، إذ أن أئمتهم كانوا يوصون بتبديل الفطرة وتغييرها.

وفي المقابل كانت أوصاف "الجسم" عندهم أنه مؤلف وهذا "تركيب" ويجري عليه الزمان - وهذا "تغير" - ويحويه المكان - وهذا "تحيز" - وسنجد أن

---

[1] ينظر "شرح الأصفهانية" لابن تيميه: ١٤٧، وقد نقل ابن تيميه عن أحد القرامطة قوله: أن ما لا صفة له ولا حد ولا نعت ليس هو الله بل هو النفس والعقل وجميع الجواهر البسيطة في الملائكة وغيرهم.

[2] "الدرء" لابن تيميه: ٢/٣٥٨.

كل شبهة ادعاها متكلمو الإسلام في نفي صفات الرحمن إنما ترجع في الحقيقة إلى أحد هذه الأوصاف المتلقاة من عبدة الشيطان والأوثان: شبهة "التركيب" وشبهة "التغير" وشبهة "التحيز"، فبدعوى تتريه الرب عن "التركيب" نفوا صفاته القائمة به وبدعوا تتريهه تعالى عن "التغير" نفوا صفات أفعالة المتعلقة بقدرته ومشيئته وبدعوا تتريهه تعالى عن "التحيز" نفوا علو الرحمن واستواءه على عرشه.

هذا هو أصل مقالة التعطيل التي أظهرها الجهمية في الأمة المحمدية ولما كان هؤلاء معطلة محضة ينفون أسماء الله الحسنى كما ينفون صفاته العلى وحقيقة قولهم أنه سبحانه ليس بحي ولا عالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير ولا يتكلم[1] أخرجهم جماعة من الأئمة من الأمة المحمدية إذ هم لا يقرون إلا بوجود مجمل لمدبر هذا العالم لا يدري ما صفته بل نصوا على أنه مجهول تعالى الله وتقدس[2]، وقد علق ابن تيمية على كلام الإمام أحمد عنهم بما مضمونه أن مذهب هؤلاء هو مذهب الصابئة من الفلاسفة وهو كما قال رحمه الله إلا أن الجهمية يثبتون حدوث العالم وأن الله هو المحدث له من العدم أما الفلاسفة الصائبة فالعالم عندهم قديم وجب بالعلة التامة وجوبًا ذاتيًا[3]، ولهذا كان جهمًا يقر بكونه تعالى قادرًا خالقًا فاعلاً لأن هذه الأسماء عنده لا يتسمى بها المخلوق[4] أما من اتبعه على التعطيل ولم يكن جبريًا فإنه ينفي ذلك كله ولا يسميه إلا على سبيل المجاز ومعنى ذلك أن لا يكون البارئ تعالى خالقًا ولا فاعلاً ولا قادرًا فيلزم على هذا قدم العالم كما هو قول الفلاسفة.

ولما كان هذا هو معتقد الجهمية "تبين للناس أنهم لا يثبتون شيئًا ولكنهم يدفعون عن أنفسهم الشتعه بما يقرون في العلانية"[5] ولم يكن لمثل هذه الطائفة أن

---

[1] "التسعينية" لابن تيميه: ١٧١/١.

[2] المصدر السابق نفسه.

[3] هذا في أحسن أحوالهم.

[4] "الملل والنحل" للشهرستاني: ٦٨/١.

[5] "التسعينية" لابن تيميه : ٢٦٥/١، والكلام للإمام أحمد.

تستمر في الوجود في الأمة المسلمة و لم يكن لقولها أن ينتشر أصلاً فإنه لم يتلقف هذه المقالة إلا شرذمة من الناس ما لبثوا أن انقرضوا لكن أصحاب عمرو بن عبيد المعتزلي تبنوا هذه المقالة مع تعديل يخفف من غلوها الفاضح وإن أبقوا على أصل الفكرة فأثبتوا الأسماء الحسنى في الجملة حقيقة ونفوا الصفات أي أنهم أثبتوا ذات مجردة من الصفات لكنها حية عالمة قادرة بذاتها لا بعلم ولا بقدرة ولا بحياة، وهذه مقالة خارجة عن حد العقل والشرع واللغة إذ لا يعلم في العقل واللغة والشرع عالم وقادر وحي إلا من قامت به هذه الصفات كما أن وجود ذات مجردة عن الصفات اللازمة لها ممتنع في الخارج وإنما هو أمر يقدره الذهن وبفرضه كما يقدر المحال.

فالمعتزلة أثبتوا الأسماء وأحكام الصفات ونفوا قيامها بذات الرب تبارك وتقدس فكان قولاً متناقضًا فشلوا في التعبير عنه بشكل مفهوم بل اضطربوا كما اضطربت النصارى في التعبير عن معتقدها في الأقانيم والاتحاد، فإن العقبة الكؤد التي واجهت المعتزلة في هذا المعتقد: كيف يفسرون كونه تعالى عالمًا قادرًا حيًا يعلم ويقدر بدون أن يقوم بذاته علم ولا قدرة ولا حياة بل ذاته مجردة من كل هذا وهي مع ذلك عالمة قادرة حية؟ بل جعلوا إرادته سبحانه وكلامه وفعله من باب المفعولات البائنة عنه فهو يريد ويتكلم بما يخلقه في غيره وهذا أعجب من كونه يعلم بذاته التي لم يقم بها علم وأبعد عن قواعد اللغة والعقل والشرع! فإن الأول يقتضي أن يكون نفس علمه عين ذاته ونفس قدرته عين ذاته ونفس حياته عين ذاته فيكون علمه هو قدرته وهو حياته وهذه كلها هي الذات ليس وراءها شيئًا آخر البته أما الثاني فيقتضي أن إرادته عين المرادات الموجودة في الخارج.

وبعضهم فرق بين هذه الأسماء بمتعلقاتها الخارجية المفعولة فيكونوا قد عادوا إلى نقطة الصفر حيث عين مذهب جهم فليس ثم إلا النسب والإضافات!.

وهنا نتبين الفرق الحقيقي بين الجهمية والمعتزلة فإن الجهمية يجعلون جميع صفات الرب من قبيل ما يحدثه الله تعالى في مخلوقاته المنفصلة عنه حتى العلم أما

المعتزلة ففرقوا بين ما سموه بالصفات الذاتية وهي عندهم: القدرة والعلم والحياة وقد يزيد البصريون السمع والبصر وبين الصفات الفعلية وهي الإرادة والكلام وبقية أفعاله سبحانه، فقالوا الصفات الذاتية عامة التعلق فإنه بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير بخلاف الإرادة والكلام فإنه لا يقول إلا الصدق ولا يأمر إلا بالخير ولا يريد إلا ما وجد، فقالوا: الاختصاص يتعلق بالمحدثات والعموم يتعلق بالقديم، فما كان مختص ببعض الحوادث دون بعض كان من مفعولاته وما كان عامًا لها كلها كان من صفات ذاته[1]، والصفات الفعلية هي ما يحدثه الله تعالى في مفعولاته البائنة منه.

وهذه الطائفة أعني المعتزلة أيضًا لم تستطع أن تعيش بل انقرضت في حدود القرن السادس لكن مقالتها تلقتها كثيرًا من الفرق كالشيعة والخوارج كما تأثرت بهم طوائف من أهل السنة.

وأبرز الطوائف المنتسبة للسنة والتي تأثرت بمقالة المعتزلة: الكلابية ومن اتبعها من الأشعرية والماتريدية فإن هؤلاء اعتقدوا صحة "علم الكلام" عقلاً وأن الحوادث لا تحل بالقديم فالتزموا بعض لوازمه ونفوا لذلك قيام ما يتعلق بمشيئة الله وقدرته بذاته بل إن متأخريهم التزموا كثيرًا من هذه اللوازم حتى خرجوا إلى قريب من قول المعتزلة بل والفلاسفة أحيانًا.

وكرد فعل لهذه الطوائف التي أصابها نوع تجهم خرجت الكرامية وبالغت في الإثبات حتى وصفوا الله تعالى بالجسم وقالوا بحدوث نوع الحوادث في ذاته سبحانه وأخذ هذا الكلام ينتشر بين أهل السنة حتى إنه لم تبق طائفة من أهل الحديث وأهل الفقه أتباع الأئمة إلا ووجد فيها من تأثر بمقالات المتكلمين وقال ببعضها.

هذه مقدمة مختصرة لمشكلة "الصفات" في الفكر الإسلامي، والذي يهمنا هو معرفة أين يقف ابن الزاغوني من هذا كله ؟

---

[1] "المقالات" للأشعري: ١/١٥٠.

ويتحدد موقف الإنسان في هذا الباب من خلال الإجابة على التساؤلات التالية:

١- ما علاقة الذات بالصفات؟ هل الصفات زائدة عليها أم أنها عينها؟

٢- هل طريقته في الصفات مطرده؟ بمعنى هل يثبت جميع الصفات الواردة بالنصوص أم أنه يفرق بينها؟ وإذا فرق فما هو الضابط عنده؟

٣- ما يثبته من الصفات، هل يثبته على ما جرى عليه أئمة أهل السنة أم إنه يسلك فيه مسالك أخرى؟ من التفويض ووحدة الصفة وأزلية الفعل المعين والتأويل ونحو ذلك؟

٤- كيف يقرر ما يثبته من الصفات؟ بالعقل وحده أم بالسمع وحده أم بالأمرين معًا؟ وإذا تعارض ما يسميه عقلاً مع النص ما موقفه؟ وهل نصوص الصفات عنده من المتشابه؟

هذه أبرز المعالم التي يمكن من خلالها الحكم على شخصية ما في هذا الباب وتحديد إلى أي الطوائف المعروفة تنتمي، والباحث سوف يتتبع آراء ابن الزاغوني في أنواع الصفات المختلفة من خلال هذه المعالم لتحديد المدرسة العقدية التي منها ينهل وإليها يعود؟.

* * *

المبحث الأول: الصفات العقلية: كونه تعالى حيًا، عالمًا، قادرًا، مريدًا، سميعًا وبصيرًا:

١) كونه تعالى حيًا: يقول ابن الزاغوني في هذه الصفة: "الباري تعالى موصوف بأنه حي وهو قول عامة أهل الإثبات وذهبت نفاة الصفات إلى أنه لا يقال حي بل يقال ليس بميت"[١].

واستدل المصنف على كونه حي بدليلين:

الأول: بما ثبت بأنه فاعل للعالم والحياة شرط في ذلك، وفي هذا يقول: "والدلالة على ذلك... أنه سبحانه موصوف بأنه فاعل... والحياة شرط في كونه فاعلاً..."[٢]، وهذه حجة عقلية صحيحة فالعلم بكون الفاعل لا يكون إلا حيًا ضروري فإن الفعل والحركة هما الفرق بين الحي والميت.

الثاني: بما ثبت أنه موصوف بالعلم والإرادة، وفي هذا يقول: "... وهذه الصفات لا تثبت إلا في حق الحي"[٣]، وهذه أيضًا حجة عقلية صحيحة فإن الإرادة والعلم مشروطتان أيضًا بالحياة لكن يستدرك على المصنف هنا أمر منهجي فإنه استدل بالعلم والإرادة وهو لم يثبتهما بعد، وقد كان من عادة متكلمة الصفاتية أن يبدأوا بصفة العلم ثم القدرة ثم بعد تقريرهما يبينون استلزامهما لصفة الحياة، أما المعتزلة فلهم ترتيب آخر فهم يبدأون بتقرير كونه قادر بما صح منه الفعل ومن كونه قادر يبنون استدلالهم لإثبات كونه عالمًا حيًا، وقد اختط القاض أبو يعلى في "المعتمد" قريبًا من هذا المنهج أعني الطريقة المعتزلية[٤].

---

[١] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢٥٧.

[٢] المصدر السابق: ٢٥٧.

[٣] المصدر السابق: ٢٥٧.

[٤] "المعتمد" لأبي يعلى: (٤٦-٤٧).

ويمكن تقرير كونه حيًا بدليل الكمال أو "قياس الأولى" وذلك بأن يقال الحياة صفة كمال والمخلوق يتصف بها وقـــد علم بالضرورة أن الخالق أكمل من المخلوق وأن ما فـــي المخلوق مـــن كمال فإنما استفاده من خالقه، ومن هاتين المقدمتين نستنتج وجوب اتصاف الخالق بالحياة وأنه أحق بهذه الصفة من المخلوق.

ثم ذكر المصنف أن هذه الصفة قد وردت في القرآن وأن الله تعالى قد وصف بها نفسه فـــي قولـــه تعـــالى: ﴿الله لا إله إلا هو الحي القيوم﴾ (البقرة:٢٥٥).

ويلاحظ هنا أن المصنف قد ساق هذه الآية للاستئناس بها بناءً على أن دلالة النصوص خبرية محضة، ولا ريب أن دلالة الآية المذكورة خبرية لكن أئمة السلف يقررون في هذا المقام الدلائل العقلية النصية لتكون حجة حتى على غير المؤمن بالقرآن الكريم، ومن ذلك قول الإمام الدارمي: "فإن أمارة ما بين الحي والميت التحرك وما لا يتحرك فهو ميت لا يوصف بالحياة كما وصف الله تعالى الأصنام الميتة فقال: "والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئًا وهم يخلقون * أموات غير أحياء وما يشعرون أيان يبعثون" فالله الحي القيوم القابض الباسط يتحرك إذا شاء ويترل إذا شاء ويفعل ما يشاء بخلاف الأصنام الميتة التي لا تزول حتى تزال"[1] ففي الآية التي ساقها الدارمي بيان أن الميت لا يصلح أن يكون إلهًا وهذه حال الأصنام ومفهوم المخالفة أن الله تعالى موصوف بكمال الحياة والخلق وهذا دليل على أحقيته بأن يعبد سبحانه وحده.

والنفاة الذين ذكر المصنف أن قولهم في هذه الصفة: "أن يقال ليس بميت" هم الجهمية المحضة وهو قول أتباع الفلسفة المشائية المنتسبين للإسلام[2] وهؤلاء لا يصفونه بالحياة ولا يطلقون عليه حي فحقيقة قولهم أنه سبحانه ليس بحي لكن لما

---

[1] "الرد على المريسي": ١٦٤، والدارمي رحمه الله ذكر هذا الكلام في سياق إثبات الحركة لله تعالى.

[2] "الدرء" لابن تيميه: ٤٢١/٢.

رأوا إنكار عامة المسلمين لقولهم صاروا يقولون حي على سبيل المجاز ويفسرونه بالذات أو العلم وحجتهم في ذلك ترجع إلى شبهتين:

١- قالوا: إثبات الأسماء يستلزم إثبات الصفات وهو ممتنع، وجواب شبهتهم إنما يكون بمنع النتيجة فيقال إثبات الأسماء إجماع الأمة بل إجماع أهل الملل وما لزم منه فهو حق وهو إثبات الصفات، وسيأتي الرد على هذه الشبهة مفصلاً في حينه.

٢- قالوا: إثبات الأسماء يستلزم تشبيهه بالمخلوقات، وجوابه من وجوه:

١) بالمعارضة والإلزام بما يثبتونه من النفي والسلب فإنه يقتضي على قولهم تشبيهه سبحانه بالجمادات والمعدومات، فإن قيل إن هذا إنما يكون فيما يقبل هذه الصفات كان الجواب أن ما يقبل هذه الصفات أكمل مما لا يقبلها بل طرد مقالتهم تشبيه له تعالى بالممتنعات.

٢) المنع والحل بأن يقال: لا يلزم من اتفاق المسميين في بعض الأسماء التشبيه الممتنع أو التمثيل إذ الاتفاق إنما هو في المعنى الكلي وهذا المعنى المشترك مطلق أما عند التقييد والإضافة فلكل حقيقته التي تخصه لا يشركه فيها أحد غيره، فالقدر المشترك الكلي لا يوجد إلا في الذهن وهو أصل المعنى في اللغة ليتم فهم الخطاب أما الحقيقة الخارجية فمتميزة لا اشتراك فيها البتة وهذا في جميع الموجودات فما بالك في أكملها وهو الخالق سبحانه فلا شك أن مباينته لغيره سبحانه أعظم ونفي التماثل عنه أكبر وأبعد.

* * *

٢) **كونه تعالى عالمًا**: يقول ابن الزاغوني في هذه الصفة: "الباري تعالى عالم وذهبت نفاة الصفات إلى أنه لا يقال عالم بل يقال ليس بجاهل"[١] واستدل المصنف لتقرير كونه عالمًا بفعله للعالم على وجه الكمال والإتقان فقال: "والدلالة على ذلك أنه قد ثبت بالدليل القاطع أنه فاعل للعالم فعله على كمال الصحة والإحكام والإتقان، ولو لم يكن عالمًا لاقتضى أن لا يكون فاعلاً بالاتفاق وذلك يوجب أن لا تستتب الصحة ولا تستقيم الحكمة وأن تتناقض الأفعال..." [٢]. ثم ضرب لذلك مثال الجاهل بالخط وبالكتابة وأنه لا يصح منه أن يخط ما يفيد الكتابة.

ومضمون هذا الدليل أن وجه دلالة الفعل المتقن على العلم أمران:

الأول: أن عدم العلم يقضي بامتناع الفعل للعالم وذلك لأن من شرط الفعل الاختياري أن يكون متصورًا وتصور هذا الفعل المراد هو العلم، فكان الفعل مستلزمًا للإرادة والإرادة مستلزمة للعلم فإن انتفى اللازم أعني العلم انتفى الملزوم وهو فعل العالم والملزوم غير منتفٍ فدل على وجود اللازم وهو العلم.

الثاني: أن عدم العلم يستلزم الفوضى في المفعولات والتناقض في الأفعال لأن من شرط إتقان وإحكام الفعل العلم فإن العالم صنعه متقن بخلاف الجاهل والاعتبار هنا بخط الجاهل وكتابته.

وهذا التقرير الذي ذكره طريق مشهور عند عامة النظار من المسلمين[٣] فسنجد هذا الدليل عند المعتزلة، وفي هذا يقول القاضي عبدالجبار: "وتحرير الدلالة على ذلك – كونه تعالى عالمًا – هو أنه قد صح منه الفعل المحكم، وصحة الفعل المحكم دلالة كونه عالمًا"[٤]، وسنجده عند الأشاعرة وفي هذا يقول الباقلاني: "وقد

---

[١] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢٥٨.

[٢] المصدر السابق: ٢٥٨.

[٣] "شرح الأصفهانية" لابن تيميه: ٥٥.

[٤] "شرح الأصول الخمسة" للقاضي عبدالجبار: ١٥٦.

ثبت أن الفعل الدال على كونه عالمًا قادرًا لابد له من تعلق بمدلول.."[1] والباقلاني هنا وإن كان همه إثبات أن العلم صفة زائدة على الذات إلا أنه قرر أن الفعل دليل على العلم.

وهذه الحجة العقلية صحيحة مستقيمة بل هي تدل على أكثر من كونه عالمًا فهي تدل على حكمته وحياته وقدرته وإرادته تعالى لكنها لا تتماشى مع أصول الأشاعرة ومن وافقهم من أتباع الأئمة ومنهم ابن الزاغوني حيث أن هؤلاء ينكرون الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى بناءً على إنكارهم للأسباب أصلاً وهذا في الحقيقة سد لباب العلم لأن العلم إنما يتوصل إليه من جهة التلازم بين الدليل والمدلول فإن لم يكن ثمة أسبابًا يتوصل بها إلى المسببات بل هي مجرد العادة واقتران الأشياء ببعضها البعض كما يزعمون فليس هناك تلازم بين شيءٍ وآخر فبطل أن يكون هناك دليل على مدلول.

وللنظار طرق أخرى في تقرير كونه عالمًا وهي طريقة "قياس الأولى" وبيانها من طريقين:

١- العلم صفة كمال والمخلوق يتصف بها ونحن نعلم بالضرورة أن الخالق أكمل من المخلوق فدل ذلك على أن الخالق أولى بالاتصاف بها من المخلوق.

٢- كل علم في المخلوق إنما هو مستمد من الخالق ومن الممتنع أن يكون واهب الكمال عار منه.

وهذا هو معنى "المثل الأعلى" أي أن كل ما ثبت للمخلوق من كمال لا نقص فيه بوجه من الوجوه فالخالق أحق به وأولى إذ هو الواهب له في الحقيقة.

---

[1] "التمهيد" للباقلاني: ١٩٨.

ثم استشهد المصنف بعدد من الآيات القرآنية، منها قوله تعالى: ﴿**ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير**﴾ (الملك:١٤) وقوله تعالى: ﴿**يعلم ما في السموات والأرض**﴾ (التغابن:٤) ونحوها، ولا شك أن القرآن مليء بمثل هذه الآيات الدالة على صفات كماله تبارك وتعالى إلا أن ظاهر سياق المصنف لها يشير إلى أنه لا يجعلها عمدته في إثبات هذه الصفة فهو يقول: "وقد شهد لكونه موصوفًا بالعلم آيات كثيرة من القرآن... [(١)]" ذكر ذلك بعد أن قرر هذه الصفة بالعقل على النحو المذكور سابقًا، فهذا ظاهر إن استدلاله بها للاستئناس والاعتضاد لا للتأسيس والاعتماد فغاية مقصوده بيان أن ما قرره بالعقل يوافق السمع ولا يعارضه.

وكان حق هذه الآية الكريمة أن تكون وأمثالها أصل يقرر من خلالها ما يستحق الرب تبارك وتعالى من الصفات فإن دلالة النصوص ليست مقتصرة على الخبر الصادق بل إن فيها التنبيه والإرشاد إلى الدلالة العقلية التي يحتاجها العباد في دينهم لاسيما في أصول الهداية.

ومن الوجوه التي تبين أن كلام الله تعالى أصدق خبرًا وأقوم قيلا:

أ- أن الاستدلال في الآية الكريمة لم يكن على أصل صفة العلم وإنما كان على كمالها وشمولها فإن الله ذكر ذلك في سياق بيان علمه لما يسر به العباد ويخفونه ويضمرونه فكل ذلك عنده سواء سبحانه، فالآية لا تقرر إذن مجرد صفة العلم وإنما تقرر كماله أما الأدلة الكلامية فإنما تقرر مطلق العلم وهذا لا يكاد ينكره إلا من ينكر الخالق.

ب- أن دلالة هذه الآية الكريمة على كمال علمه هي من جهة كون الخلق يستلزم العلم بالمخلوق، وهذه الدلالة تشبه في الجملة الدلالة التي يذكرها المتكلمون وتمتاز عنهم بالتنصيص على الخلق الذي لا يمكن إلا

---

(١) "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢٥٨.

أن يكون مع العلم بكل تفاصيل وجزئيات المخلوق بخلاف مطلق الفعل الذي يدخل فيه فعل المخلوق وهذا الأخير يكون في الغالب مع الغفلة عن كثير من التفاصيل وهم اضطروا لهذه الدلالة المجملة لأنهم يستندون فيها إلى قياس الغائب على الشاهد والحق أن هذه الدلالة وأمثالها ليس المرجع فيها إلى ما يوجد في الشاهد أي الاستقراء كما يظنه المتكلمون وإنما المرجع فيها إلى العلم الضروري الذي فطرنا الله عليه فكان بمثابة الشروط العقلية وما في الشاهد يصدقه ويقويه لا أننا استمديناه منه.

والنفاة الذين ينسب لهم القول بأنه تعالى: "ليس بجاهل" ويمتنعون من قول "عالم" نوعان[1]:

١- "الجهمية" الذين جعلوا علمه سبحانه بما يحدث في هذا العالم من باب مفعولاته البائنة عنه كما هي مقالتهم في كلامه فهو يعلم عندهم لا بذاته وإنما بما يحدثه في مخلوقاته، والمصنف ذكر هؤلاء في معرض رده لمقالة تجدد العلم بتجدد المعلومات.

٢- بعض "الفلاسفة" الذين ينكرون علمه تعالى بالجزئيات ولم يثبتوا إلا العلم الكلي كالمشائية، وهذه المقالة شر من مقالة الجهمية بل هي من أخبث الأقوال إذ مقتضاها أن الباري تعالى لا يعلم شيئًا عن حوادث هذا العالم ولم يكن هذا هو رأي جماهير الفلاسفة بل أبو البركات قد اختار: علمه بالجزئيات وذكر أن للفلاسفة أقوال ثلاثة[2]، وابن رشد أختار أن العلم ينال الجزئيات لكنه لم يثبت إلا العلم الذي هو سبب وجودها أما المتكلمون فمتفقون على أنه تعالى يعلمها بعد وجودها إما بعلم زائد عند بعضهم وإما بالعلم الأول عند البعض الآخر[3].

---

[1] "الدرء" لابن تيميه: ٤٢٠/٢، نقل كلام الجويني ونسبته القول: "بأن الله تعالى ليس بعاجز ولا جاهل..." إلى الفلاسفة قال: "هو قول الجهمية".

[2] الدرء لابن تيميه: ١٨٨/٥، وذكر ابن تيميه أنها تصل إلى سبعة أقوال: ١٨٩/٥.

[3] المصدر السابق: ١٧٩/٥.

ومن وجه آخر الفلاسفة جعلوه تعالى عالم بذاته أما الجهمية النفاة فقد جعلوا علمه من باب مفعولاته وهذا أبعد لكن الخلاف المتقدم – أعني العلم بالكليات فحسب – أهم وأعظم ولذلك عد شيخ الإسلام القدرية الأولى النافية لعلم الله السابق أقرب من هؤلاء الفلاسفة[1].

وعمدة هؤلاء جميعًا في نفي علمه تعالى بالحوادث بعلم يقوم بذاته هو امتناع "التغير" عليه سبحانه، وهذه الشبهة سنتكلم عليها في مسألة وحدة وقدم الصفات.

* * *

---

(1) "الدرء" لابن تيميه: ١٨٧/٥.

٣) **كونه تعالى قادرًا**: يقول ابن الزاغوني فيها: "والباري تعالى قادر وذهبت نفاة الصفات إلى أنه تعالى لا يقال قادر وإنما يقال ليس بعاجز"[(١)].

واستدل المصنف على إثبات كونه قادرًا سبحانه بما ثبت أنه فاعل للعالم وصانعه وأن القدرة شرط في وجود المقدور فهو يقول: "لأن بعدم القدرة يتعذر الفعل... وكما لا يتصور الفعل من معدوم كذلك لا يتصور الفعل من غير قادر وهذا مما نعلمه حسًا وندركه عقلاً وذلك موجب أن يوصف تعالى بأنه قادر"[(٢)] ثم أوضح ذلك بأن قال: "لو استوى القادر وغير القادر في صحة الفعل لأدى ذلك أن يكون كل واحد منا مع كونه عاجزًا بفعل ما يفعله القادر فيكون الطفل الصغير يقدر على ما يحمله القوي... وإذا ثبت أن ذلك كله مستحيلاً وجب تعليق الفعل بالقدرة.."[(٣)].

وهذه الحجة العقلية التي ذكرها المصنف صحيحة موصلة للمطلوب وهي قريبة إلى حد كبير مما يذكره المعتزلة في إثبات كونه قادرًا[(٤)]، لكن هذا الاستدلال ليس فيه إلا إثبات مطلق القدرة أما الدلائل العقلية النقلية ففيها بيان كمال القدرة فإن المنازع في أصل القدرة هما الفلاسفة الذين يجعلون وجود الأشياء منه سبحانه موجبًا بعلمه بذاته وهؤلاء الكلام معهم لا يكون بخصوص صفة القدرة بل في أصل وجوب اتصاف الباري بالصفات وقيامها به سبحانه[(٥)]، أما المنازع في كمال القدرة فهم كثير بل قد يشك في بعض أفراد قدرته المطلقة بعض المسلمين ويقع

---

(١) "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢٦٢.

(٢) المصدر السابق نفسه : ٢٦٢.

(٣) المصدر السابق نفسه: ٢٦٢.

(٤) "شرح الأصول الخمسة" للقاضي عبدالجبار: (١٥١-١٥٢).

(٥) ولهذا لما أدرك متأخري المتكلمين أن هذه الدلالة لا تلزم الفلاسفة لأنهم لا يقرون أصلاً بكونه خالقًا على الحقيقة أخذوا يردون عليهم بأدلة عقلية مزجوا فيها صفة القدرة بصفة الإرادة فيبدأون بالاستدلال على القدرة وينتهون بإثبات الإرادة!! ينظر شرح الأصفهانية: ٥٦، والمواقف للإيجي: ٢٨١.

هذا غالبًا فيما لم يحصل بعد: هل الله تعالى قادر على أن يبعث العباد بعد أن يصيروا رمادًا؟ فأثبت المولى الكريم قدرته على ذلك من طرق:

١- ببيان أن القادر على إبداع الخلق أول مرة الإعادة تكون عليه أهون: ﴿وهو الذي يبدؤ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه وله المثل الأعلى في السموات والأرض..﴾ (الروم: ٢٧).

٢- ببيان أن القادر على خلق الأمر العظيم تكون قدرته على ما هو دونه من باب أولى: ﴿لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ (غافر: ٥٧).

فما استدل به المصنف على هذه المسألة بأمثال قوله تعالى: ﴿وهو على كل شيء قدير﴾ (الملك: ١) لا يتضمن الدلالة العقلية التي تلزم المنازع.

والنفاة الذين لا يقولون: قادر وإنما ليس بعاجز هم أصحاب الفلسفة المشائية وأتباع جهم ابن صفوان إذ كان هذا الأخير يقر بكونه قادرًا خالقًا لأنه كان جبريًا أما أتباعه من القدرية فإنهم نفوا كونه قادرًا خالقًا[1] ولازم ذلك مذهب الفلاسفة في قدم العالم، وهؤلاء في الحقيقة يجعلون جميع صفاته من قبيل ما يحدثه في مخلوقاته فقدرته عندهم هي نفس إحداثه للعالم فيكون الطريق الأصوب في جدالهم إن احتجنا لذلك بالكلام في أصل القضية وهي قيام الصفات بذاته سبحانه.

---

[1] "الفرق بين الفرق" للبغدادي: ٢١٣، ينظر: "التفتازاني وموقفه من الإلهيات" لعبدالله الملا: ٧٦٢/٢.

٤) **كونه تعالى مريدًا:** يقول ابن الزاغوني فيها: "الباري تعالى مريد"[(١)].

واستدل على كون الباري "مريدًا" بدليل التخصيص، فهو يقول: "والدلالة على ذلك أننا نجد الأزمان متساوية في كونها ظروفًا للموجودات والذوات متساوية لصلاحية الوجود على استواء، ووجدنا أن بعضها متقدم وبعضها متأخر، لم يخل ذلك إما أن يكون لنفوسها أو لمعنى يعود إليها أو المعنى يعود إلى الفاعل ولا يجوز أن يكون ذلك المعنى يعود إليها لأن وجود كل موجود ليس موقوف على اختياره...... وبعض الموجودات لا إرادة لها...... وإذا بطل هذا ثبت أنه لمعنى يعود إلى الفاعل وليس ذاك إلا "الإرادة"[(٢)]، ومضمون هذا الدليل أن تخصيص وجود هذه الموجودات بوقت دون وقت إما لمخصص هو ذاتها وهذا باطل لأنها حينئذ كانت عدم فلم يبق إلا أن تكون لمخصص يعود للفاعل وهو الله تعالى وليس هذا المعنى إلا الإرادة.

وهذا الاستدلال بدليل التخصيص نجده عند الباقلاني في "الإنصاف" كما نجده عند الجويني في "الإرشاد"[(٣)]، وهو مبني على قاعدة عقلية صحيحة تنص على أن المخصص لابد له من مخصص لكن متكلمة الصفاتية ومنهم ابن الزاغوني تناقضوا لما قالوا بحدوث نوع الخلق فإن الفلاسفة طرحوا عليهم السؤال التالي: إذا كان الباري قبل أن يخلق الخلق ومع خلقه لهم وبعد الخلق حاله سواء لم يتجدد له شيء لزم تخصيص وقت خلقها بلا سبب يوجب التخصيص وإن قلتم بالإرادة القديمة فنسبة الأوقات إليها سواء، فما المرجح المخصص؟ فكان أن أجاب كثير منهم بأن القدرة قد ترجح المتماثلين بدون سبب، وبهذا القول يكونون قد نقضوا الأساس الذي أثبتوا به صفة الإرادة بل ووجود الخالق.

---

(١) الإيضاح لابن الزاغوني: ٢٦٣.

(٢) المصدر السابق: ٢٦٣.

(٣) "الإنصاف" للباقلاني: ٥٥، "الإرشاد" للجويني: ٦٤.

والذي أوقع المتكلمين في هذه المضايق هو خوفهم من القول بحلول الحوادث في ذاته، ولذلك لم يثبتوا الصفات إلا على وجه القدم، فكثير منهم يظن أن القول بحلول الحوادث بذاته خرق لإجماع الأمة وما علموا أن أكثر عقلاء بني آدم من المليين والفلاسفة ومتكلمة الإسلام وأهل الحديث قائلين بجوازه بل القول بجوازه لازم لجميع الطوائف كما قرر إمام متأخري المتكلمة الرازي[1].

والنافي لكونه تعالى مريدًا بذاته ليس الجهمية فحسب بل حتى المعتزلة يقولون بذلك فإن الإرادة تفسر عند هؤلاء جميعًا إما بالذات أو بإرادة حادثة لا تقوم بذاته، ولهذا لم يحك المصنف الخلاف في هذه الصفة لأنه يرى أن المعتزلة لا يدخلون في النفاة.

بقي أن نذكر أن المريد ليس من أسماء الله الحسنى الواردة في الكتاب أو السنة التي يدعى الله بها لأن الحسنى هي التي لا أحسن منها والمريد يصدق على مريد الخير ومريد الشر ولم يرد في الشرع إلا المعنى الطيب الحسن: مثل اسم الرحيم وأمثاله.

* * *

---

[1] "المطالب العالية" للرازي: ١٠٦/١.

٥) **كونه تعالى سميعًا بصيرًا:** يقول ابن الزاغوني فيها: "والباري تعالى سميع بصير وهو قول جمهور أهل الإثبات"[(١)].

واستدل على اتصاف الباري بالسمع والبصر بما ثبت من كونه تعالى حي فهو يقول: "والحي لا يخلو إما أن يكون سميعًا بصيرًا وإما أن يكون أصم أعمى إذ لا واسطة في الأحياء بين الوصفين لأنهما يتعاودان الحي ويتعاقبان عليه... وقد وقع الاتفاق أنه لا يوصف بأنه أصم أعمى لما في ذلك من العيب والنقص وما يؤدي ذلك إليه من العجز والحاجة"[(٢)]، ومضمون هذا الدليل أن الحي إن لم يكن سميعًا بصيرًا كان أصم أعمى بناءً على أن القابل للضدين لا يخلو من الاتصاف بأحدهما، وهذا حق "إذ لو جاز خلو الموصوف عن جميع الصفات المتضادة للزم وجود عين لاصفة لها وهو وجود جوهر بلا عرض وقد علم بالاضطرار امتناع خلو الجواهر عن الأعراض وهو امتناع خلو الأعيان والذات عن الصفات وذلك بمترلة أن يقدر جسمًا لا متحركًا ولا ساكنًا ولا حيًا ولا ميتًا ولا مستديرًا ولا ذي جوانب ولهذا أطبق العقلاء من أهل الكلام والفلسفة وغيرهم على إنكار زعم تجويز جوهر خال عن جميع الأعراض.."[(٣)].

وبنحو هذا الدليل استدل الباقلاني فهو يقول: "فإنه إن لم يوصف بالسمع والبصر لوجب أن يوصف بضد ذلك من الصم والعمى"[(٤)].

ويمكن تقريرها بطريق آخر بأن يقال: نفي هذه الصفات نقائص مطلقًا سواء نفيت عن حي أو جماد فالذي لا يتصف بذلك لا يجوز أن يجيب سائلاً ولا أن يدعى أو يعبد كما قال الخليل: ﴿**يا أبت لما تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا**

---

(١) الإيضاح لابن الزاغوني: ٢٦٤.

(٢) المصدر السابق: ٢٦٥.

(٣) "شرح الأصفهانية" لابن تيميه: ١٣٦، والصالحي إنما جوزه في الابتداء لا على الدوام.

(٤) "الإنصاف" للباقلاني: ٥٦.

يغني عنك شيئًا﴾ (مريم: ٤٢) فهذه دلالة عقلية نقلية، فقد استقر في الفطر أن ما لا يسمع ولا يبصر ناقص عن صفات الكمال فلا يصلح أن يكون إلهًا يعبد، وهذا التقرير بخلاف الطريقة السمعية التي ذكرها المصنف في قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ (الشورى: ١١) فإن هذه سمعية محضة وبعض المتكلمين يستدلون على كونه سميعًا بصيرًا بالسمع لأن إثبات الرسالة عندهم لا يتوقف على ذلك، كما يمكن تقرير كونه "سميعًا بصيرًا" بطريقة "الكمال" التي سبق الكلام عنها فلا نعيده.

وقد أبطل قول النفاة الذين يرجعونهما إلى العلم بما يلي:

بأنه ثبت في اللغة والعقل والحس أن العلم معنى غير السمع والبصر: "قد ثبت في معارفنا انفراد صفتي السمع والبصر عن صفة العلم.. وذلك لأنه يتحصل في الإدراك بكل واحد منهما ما لا يتحصل بالآخر... وهذا شيء ندركه بحواسنا وندركه بعقولنا ونحيط به بعلومنا.." [(١)] وذكر أن فوات شيء من هذه الصفات يوجب نقصًا ثم ذكر أن الإدراك العلمي يقف على حال الغيبة والعدم وأن المعلوم إذا خرج عن حيز العدم خرج إلى مقام آخر وهو الإدراك بالبصر إن كان من جنس الألوان والجواهر أو الإدراك بالسمع إن كان من جنس الأصوات.

وهذا الاستدلال جيد في الجملة مع العلم أن المنازع لا يخالف بأن هناك فرق بين صفة العلم وصفتي السمع والبصر وإنما ينازع في ثبوت هذا المعنى الزائد في حق الرب، وما سبق تقريره من كونه "سميعًا بصيرًا" يبطل قولهم، ويمكن أن يقرر وجوب كونه "سميعًا بصيرًا" بطريق خبري محض لكن بحيث يمتنع تأويل الخصم لها بالعلم وذلك بأن يقال: قوله تعالى: ﴿فإن الله سميع عليم﴾ (البقرة:٢٢٧) ذكر أنه سبحانه سميع لأقوالهم عليم بأحوالهم ولذلك فرق بينهما ولو كان المراد

---

(١) "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢٦٧.

مجرد العلم لما فرق بين علم وعلم، بل لقد فرق بين السمع والبصر فقال: ﴿إنني معكما أسمع وأرى﴾ (طه: ٤٦) ولما قرأ النبي صلى الله عليه وسلم وهو على المنبر قوله تعالى: ﴿... إن الله كان سميعًا بصيرًا﴾ (النساء: ٥٨) وضع إبهامه على أذنه وسبابته على عينه[1] ولا ريب أن مقصوده تحقيق الصفة لا تمثيل الخالق بالمخلوق ولو كان السمع والبصر: العلم لم يصح ذلك.

* * *

يتضح من ظاهر عمل المصنف أنه يعتبر المعتزلة من أهل الإثبات، يدل على ذلك الأمور التالية:

١- نسبته القول بأن الله حي عالم قادر إلى أهل الإثبات، وقد علم أن المعتزلة لا ينكرون وصفه بذلك لكن على جهة القول والخبر وإثبات حكم الصفة بل والفلاسفة لا ينكرون مثل هذه الإطلاقات، فما ذكره ابن الزاغوني لا يعدو عن كونه قدرًا مشتركًا بين عامة الطوائف لم ينكره إلا طائفة من الفلاسفة والجهمية المحضة فلا يصلح أن يكون فاصلاً بين النفاة وأهل الإثبات.

٢- لم يذكر للمعتزلة قولاً مخالفًا كما ذكر قول الجهمية نفاة الأسماء، فدل ذلك على أن المعتزلة من المثبتة عنده.

٣- قوله في إثبات "السمع" و"البصر" إنه قول جمهور أهل الإثبات، وقد علم أن جميع مثبتة الصفات يثبتون هاتين الصفتين بل يقولون بأبلغ من ذلك: إثباتها صفات قائمة بالذات، وإنما ذكر ذلك لأن كثير من المعتزلة ترجعهما إلى العلم، وهم طائفة البغداديين.

---

[1] رواه أبو داود برقم ٤٧٢٨ وابن حبان وصححه: ينظر "شرح الأصفهانية" لابن تيميه: ١٣٦.

بل إن المصنف له كلام يوهم أنه يتبنى مذهبًا قريبًا من مذهب المعتزلة في الصفات، فهو يقول: "قد ثبت أن العلم صفة ذاتية والصفات الذاتية استحقها الباري تعالى لذاته ولنفسه.... وذلك جار مجرى الحياة وأمثال ذلك"[1].

ولعل السبب الذي جعله يعتبر المعتزلة من أهل الإثبات هو اغتراره بما يجد في كلامهم عن الصفات، مثل قولهم: "أما ما يستحقه الباري من الصفات فهو الصفة التي بها يخالف مخالفة ويوافق موافقه لو كان له موافق تعالى عن ذلك، وكونه قادرًا عالمًا حيًا سميعًا بصير... موجودًا مريدًا كارهًا"[2]، ومثل قولهم: "وهذه الصفات الأربع التي هي كونه قادرًا عالمًا حيًا موجودًا لما هو عليه في ذاته.."[3]، ولذلك نجد ابن الزاغوني في ختام كلامه عن الصفات يعقد فصلاً يوضح فيه انقسام الصفات الذاتية إلى نوعين: ما يرجع منها إلى معنى، وما لا يرجع منها إلى معنى، ويجعل الأشاعرة تذهب إلى أن الصفات كلها من النوع الأول (الصفات المعنوية) والمعتزلة تذهب إلى أن الصفات كلها من النوع الثاني (الصفات النفسية)[4]، وهذا ظاهر في أنه يعتبر الجميع مثبتة وإنما الخلاف بينهما دائر في كيفية الاستحقاق لهذه الصفات كما هي دعوى المعتزلة وهذه الطريقة التي اتبعها المصنف هنا هي طريقة الباقلاني في "الإنصاف" والجويني في "الإرشاد" وأبي يعلى في "المعتمد"[5].

لكن أهل الخبرة بأقوال الناس من أهل السنة لا يجعلون مقالة المعتزلة داخلة ضمن أقوال أهل الإثبات بل يعلمون أنهم من النفاة المعطلة للذات العلية عن صفاتها

---

[1] الإيضاح لابن الزاغوني: ٢٥٩، والذي يظهر أن مقصوده في ذلك أنها صفات ذات لا صفات فعل وأنها واجبة به لا بغيره، وهو يتابع في هذا التعبير أبا يعلى، ينظر "المعتمد": ٧٠.

[2] "شرح الأصول الخمسة" للقاضي عبدالجبار: ١٢٩.

[3] المصدر السابق: ١٢٩.

[4] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٣٣٦.

[5] "الإرشاد" للجويني: ٨٢، "الإنصاف" للباقلاني: ٥٨، "المعتمد" لأبي يعلى: ٤٤.

الكريمة اللازمة لها، وما ذلكم إلا لأنهم يعلمون أن ما يذكره المعتزلة في هذا الباب إنما يقولونه على جهة الوصف والإخبار لا على أنها صفات قائمة بذاته الكريمة كما أن الفلاسفة تخبر عنه بأنه يعلم ويقدر.

والسؤال المطروح: إذا كان المصنف في تقريره السابق للصفات لم يعدو أن قرر قدرًا مشتركًا بينه وبين نفاة الصفات، فما عسى أن يكون موقفه من قيام الصفات بالذات؟ هل هي عين ذاته كما يقرره المعتزلة أم أنها زائدة على الذات المقدرة كما هو قول الصفاتية؟ ونحن طرحنا هذا التساؤل لظاهر صنيع المصنف الموهم السابق الذكر ولنبدد هذا الوهم من صريح كلام المصنف نفسه إذ أنه قد عقد فصلاً كاملاً يقرر فيه أن الله تعالى يستحق هذه الصفات الذاتية لمعان قائمة به ويبطل فيه مقالة المعتزلة، وقد نهج في ذلك طريقين: الأول نقلي والثاني عقلي، وسنتناول ما استدل به المصنف في هذا الباب بالتعقيب والمناقشة على النحو التالي:

مناقشة استدلاله النقلي:

استدل المصنف على ثبوت المعاني في حقه سبحانه بقوله تعالى: ﴿**أنزله بعلمه**﴾ (النساء: ١٦٦) وقوله تعالى: ﴿**ولا يحيطون بشيء من علمه**﴾ (البقرة: ٢٥٥) من جهة أنه لما أثبت لنفسه العلم الذي هو المعنى ثبت له استحقاق الصفة وهو كونه عالم بعلم[1] وأجاب عن إيراد الخصم بأن المراد "بعلمه" هنا أذنه وأمره وقدرته بأن كل ما يحصل بالقدرة فالعلم محيط به فيكون تقدير الكلام على هذا: أنزله وعلمه محيط به وأنزله وهو عالم به بعلمه[2].

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٣٣٧.

[2] المصدر السابق نفسه: ٣٣٧.

وقد أحسن ابن الزاغوني في بيان وجه الدلالة حيث أن إضافة العلم إلى نفسه هي إضافة صفة قائمة بموصوف فبضرورة العقل واللغة أن العلم في قوله: "بعلمه" ليس هو نفس العالم ولا أن المضاف هنا هو المضاف إليه[1].

ومما يمكن أن يقال في تقرير الدلالة السمعية أن هذه الأسماء الحسنى مثل: العليم والحي والقدير والرحيم ونحو ذلك تدل على معانيها بضرورة اللغة التي نزل بها القرآن فهي أسماء مشتقة تتضمن المصادر وإلا لم تكن حسنى أصلاً ومن جعل العالم لا يدل على العلم والقادر لا يدل على القدرة فهو بمترلة من قال المصلي لا يدل على الصلاة والقائم لا يدل على القيام، وإلى قريب من هذا أشار ابن الزاغوني في قوله: "لما كان العالم اسمًا مشتقًا من العلم وجب اقترانهما اقتران الفاعل بالفعل فإنا لا نعلم فاعلاً لا فعل له وكذلك لا يوجد عالم لا علم له"[2]، وقوله: "كل معنى إذا وجد في محل اشتق لمحله اسم أو صفة منه، فإذا وجدت فيه القدرة استحق أن يسمى قادرًا وإذا وجدت فيه الإرادة وجب أن يسمى مريدًا..." ومعنى هذا الكلام أنه لولا وجود هذه الصفات لما صح تسميته بعالم وقادر ونحو ذلك لأن الأسماء إنما تشتق من المعاني القائمة في المحل إن كانت حق وصدق وحسنى، وهذا حق لا شك فيه إلا أن المصنف خالف هذا التقرير في جعله الفعل هو المفعول والخلق هو المخلوق.

مناقشته فيما استدل به عقلاً:

١- قول المصنف "لو كان الباري عالمًا لذاته لأوجب أن تكون ذاته علمًا لأن في الشاهد أن ما كان العالم لأجله عالمًا كان علمًا إذ العلم هو العلة في كونه عالمًا ألا ترى أن ما كان الأسود به أسود كان سوادًا... وقد اتفقنا أن ذاته ليس علمًا"[3] فبطل أن يكون عالمًا لذاته، ومضمون هذه الحجة أن جعل الباري عالمًا

---

[1] "المعتمد" لأبي يعلى: ٤٥.

[2] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٣٤٠.

[3] المصدر السابق: ٣٣٧.

لذاته يستلزم أن ذات الباري علمًا من جهة أن في الشاهد العالم كان كذلك لأجل قيام العلم به والأسود كان أسودًا لقيام السواد به فإذا قلت الباري عالم لأجل ذاته فكأنك تقول أن ذاته هي علة كونه عالمًا والذات لا تكون كذلك إلا إذا كانت علمًا، وهذا خلاف ما اتفقنا عليه.

وهذه الحجة وإن كان الخصم المعتزلي لا يسلمها لأنه لا يرى جواز قياس الغائب على الشاهد في هذا الباب[1]، حجة عقلية صحيحة إلا أن فيها ضعفًا من وجوه عدة: الأول أنها سيقت على وجه الإلزام فإن لم يلتزمها الخصم لم ينقطع وإن التزمها وادعى صحتها احتجت إلى إقامة الدليل على بطلان هذا اللازم وهو لا يسلم لك بطلانه فلا ينقطع، والمعتزلة يسلمون بأن الباري ليس ذاته علمًا وهذا مشكل على أصول المعتزلة فإنهم يجعلون الصفة عين الموصوف فيقولون: هو عالم بعلم هو ذاته[2]، ولا غرابة في ذلك لأن الأقوال الباطلة المتناقضة لا يمكن التعبير عنها بشكل صحيح مستقيم.

الوجه الثاني إسنادهم هذه الحجة إلى ما يجدونه في الشاهد لأن الخصم المعتزلي يقول هذا قياس غير مكتمل الأركان فلا يصح، والحق أن هذه الحجة من قبيل الشروط العقلية التي لا تختلف شاهدًا وغائبًا بل هذا من العلوم الأولية الفطرية التي ندرك بها ما غاب عنا فهو من هداية الفطرة التي امتن الله بها علينا.

وقد أورد الباقلاني في "التمهيد" والقاضي أبو يعلى في "المعتمد" قريبًا من هذه الحجة[3]، وأورد عليها ابن الزاغوني اعتراضات عدة للخصم وأجاب عنها، وهذه الإجابات والاعتراضات هي في الحقيقة ملخص ما ذكره القاضي عبدالجبار

---

(1) "شرح الأصول الخمسة" للقاضي عبدالجبار: ٢٠٥.

(2) المصدر السابق: ٢١٠.

(3) "التمهيد" للباقلاني: ١٩٩.

المعتزلي كشبهات للخصوم ومضمونها أن الصفاتية يحتجون على المعتزلة بما يجدونه في الشاهد والمعتزلة لا تسلم بأن الغائب مثله في ذلك[1].

٢- ما استدل به المصنف من أن الفعل المحكم لا يدل على نفس الذات وحسب بل لابد أن يدل على أمر زائد على ذلك وما ذاك إلا العلم لأن مجرد الفعل يكفي في الدلالة على الذات الفاعلة أما الإحكام فأمر زائد على ذلك، وهذه حجة عقلية صحيحة إلا أن الكلام معهم ليس في أحكام الصفات وإنما في ثبوت قيام الصفات في نفس الأمر، فيكون من الأولى أن نلزمهم بما يقرون به من أحكام الصفات بإثبات نفس الصفات إذ حكم الصفة لا يقوم بمحل إلا بعد قيام نفس الصفة به، والفرق بين هذا الإلزام والذي ذكرناه في مناقشة المصنف فيما استدل به من جهة النقل أن الأول يلزم مثبتت الأسماء الحسنى فقط أما هذا الأخير فهو ملزم لكل الطوائف لأنه ما من طائفة إلا وهي تثبت له بعض أحكام الصفات وتخبر عنه بأنه يعلم ويقدر، فالأول أصله لغوي والثاني أصله عقلي وإن كان في كليهما يجتمع العقل واللغة وكذلك الشرع.

وهذه الحجة التي ذكرها ابن الزاغوني قد أشار إلى قريب منها الباقلاني في "التمهيد"[2].

٣- قوله "لو كان الباري عالًما بذاته لا بعلم لوجب أن يعلم بما به يقدر ويقدر بما به يعلم، وهذا محال من جهة أن العالم استحق صفة عالم لا بما استحق به صفة قادر"[3]، ووجه هذا الإلزام أن المعتزلة يرجعون الصفات كلها إلى الذات فليس عندهم في الخارج إلا ذاتًا مجردة ولذلك المعتزلة تجعل الفرق بين كونه عالًما وكونه قادرًا يعود إلى المتعلقات بكل وصف فيفسرون علمه بمعلومه وقدرته

---

[1] "شرح الأصول الخمسة" للقاضي عبدالجبار: ٢٠٣ – ٢٠٣ - ٢٠٥.

[2] "التمهيد" للباقلاني: ١٩٨.

[3] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٣٤٠.

بمقدوره فتصبح أوصافه عندهم ترجع إلى أمور إضافية اعتبارية عند التحقيق وهذا لا ينازع فيه غلاة الفلاسفة ثم إن الكلام أصلاً ليس في الأمور البائنة عن الذات المقدسة وإنما هو عما تستحقه هي من الأوصاف الكريمة.

وهذا في الحقيقة يلزمهم به ما هو أشنع من ذلك وهو نفي الرب تبارك وتعالى إذ وجود ذاتٍ مجردة عن الصفات في الخارج أمر ممتنع بضرورة العقل، ولعل هذا اللازم الذي ذكره المصنف ونحوه هو الذي ألجأهم إلى القول "بالأحوال" اللا المعدومة واللا موجودة.

وفي ختام تقرير هذه الحجة بقي أن نذكر أن هذا الإلزام للخصم المعتزلي صحيح لكن المعتزلة في تقديري لن يستنكفوا من التزامه فقد التزموا ما هو أشنع منه: وجود ذات مجردة عن الصفات لكنهم لا يسلمون بأن ذلك محال فهم قد جعلوا كل الصفات ترجع إلى ثلاث صفات ثم جعلوا هذه الصفات هي الذات! وجعلوا أسماءه تعالى جامدة فعلى قولهم ليس هناك فرق بين اسم واسم فلا يوجد اسم حسن وآخر سيء ولا يكون هناك من يلحد بأسماء الله وذلك أن الأسماء إنما تتميز بمعانيها.

يقول الإمام الدارمي في بيان امتناع أن تكون الصفات التي أخبر الله تعالى بها في كتابه العزيز ترجع إلى شيء واحد: ".. غير أنا لا نقول فيها كما قال إمامك المريسي: إن هذه الصفات كلها لله كشيء واحد وليس السمع منه غير البصر ولا الوجه غير اليد ولا اليد غير النفس وأن الرحمن ليس يعرف بزعمكم لنفسه سمعًا من بصر ولا بصرًا من سمع ولا وجهًا من يدين ولا يدين من وجه، هو كله بزعمكم بصر وسمع ووجه وأعلى وأسفل ويد ونفس وعلم ومشيئة وإرادة مثل خلق الأرضين والسماء والجبال والتلال والهواء التي لا يعرف لشيء منها شيء من هذه

الصفات والذوات ولا يوقف لها منها على شيء فالله المتعالي عندنا أن يكون كذلك"[١]. فانظر كيف أبان هذا الإمام عن حقيقة ما يلزم من قولهم الذي يدعون أنهم يتزهون الله تعالى به كما لم يتزه أحد من العالمين حيث كشف هذا الإمام أن حقيقة قولهم أن الرب المتعال مماثل للجبال والتراب والهواء، فقد هرب هؤلاء المساكين من تمثيل الله تعالى بالأحياء فشبهوه بالجمادات الأموات تعالى الله.

ثم قال هذا الإمام: "فقد ميز الله في كتابه السمع من البصر فقال: "إنني معكما أسمع وأرى"... وقال: "ولا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم القيامة" ففرق بين الكلام والنظر دون السمع، فقال عند السماع والصوت: "قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما إن الله سميع بصير"... ولم يقل رأى الله قول التي تجادلك في زوجها، وقال في موضع الرؤية: إنه: "الذي يراك حين تقوم وتقلبك في الساجدين"... ولم يقل يسمع الله تقلبك... فلم يذكر الرؤية فيما يسمع ولا السماع فيما يرى لما أنهما عنده خلاف ما عندكم"[٢] وصدق والله فإن ما يدعونه لا يقبله إلا من تغيرت فطرته التي خلقه الله عليها وتبدلت لغته التي علمها الله بني آدم.

وفي نهاية استدلاله أورد حجتين للمخالف وأبطلهما:

الأولى: قولهم: "لو كانت صفاته تحتاج لمعاني زائدة على الذات لوجب أن يوصف بالاحتياج وهذا محال... فعلى قولكم أنه يحتاج لغير ذاته من العلم والقدرة.." [٣].

---

[١] "الرد على المريسي" للدارمي: ٥٥.

[٢] المصدر السابق: ٥٥.

[٣] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٣٤١.

وأجاب المصنف عن هذا بقوله: "الباري ذات ثابتة بحقيقة الإثبات بصفاتها الواجبة لها وبمجموع الذات والصفات وجب أن يكون إلهًا واحدًا فلا يجوز أن يقال إنه محتاج إلى ذاته وما يثبت له.."[١]، تلك الحجة المعتزلية الجهمية مضمونها أن الذات كافية في كونها عالمة قادرة لا تحتاج إلى صفات تستكمل بها[٢] فأجابهم المصنف أن الإله الحق إنما هو مجموع الذات والصفات الواجبة لها فكأنه يقول الذات لا تكون إلا مع صفاتها وليس هذا من الاحتياج في شيء وإنما هو من باب التلازم إذ لا يعرف في اللغة ولا في العقل استعمال لفظ الحاجة في مثل هذا، ومن المعلوم أن الشيئين المتلازمين لا يجوز أن يقال أحدهما محتاجًا للآخر فلا ينافي ذلك غناه الواجب له.

وإن تنزلنا في استعمال اللفظ فنقول حاجته لصفاته من جنس قول القائل: هو محتاج إلى نفسه وهذا هو معنى أنه واجب بنفسه وذلك أن ما هو داخل في مسمى نفسه ليس هو شيئًا خارجًا عن نفسه حتى يقال أن احتياجه إليه ينافي غناه الواجب له.

أما الحجة الثانية للمخالف:فهي قولهم:"ذلك يوجب أن يكون العلم والقدرة والحياة وسائر المعاني أمثالاً له قديمة معه"[٣]، وقد أبطلها المصنف بثلاث أدلة:

أ- التساوي بالوجود لا يوجب التساوي في المثلية فالأجسام والأعراض متساوية في الحدوث ومع ذلك فهي غير متماثلة، وما ذكره المصنف لا ينكره إلا من يقول إن الاشتراك في صفة من صفات الإثبات يوجب المماثلة كبعض الفلاسفة والباطنية والنقاش ليس معهم، لكن المعتزلة لم يبنوا دليلهم على مجرد الاشتراك في الوجود وإنما بنوه على أصل يتفق معهم فيه ابن الزاغوني وغيره من متكلمة أهل

---

[١] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٣٤١.

[٢] "شرح الأصول الخمسة" للقاضي عبدالجبار: ٢١٠.

[٣] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٣٤١.

الإثبات كالقاضي أبي يعلى من الحنابلة والباقلاني من الأشاعرة، وهو قولهم: الاشتراك في صفة من صفات النفس يوجب الاشتراك في سائر صفات النفس أي يصبحان مثلين لبعضهم البعض، ومن هنا قالوا بتماثل سائر الأجسام والجواهر لاشتراكها في التحيز والقيام بالنفس والصحيح أن هذه ليست صفاتها النفسية وحقيقتها وإنما هي لوازم وجودها، ولهذا جعلوا النار مماثلة للثلج والخبز مماثلاً للحديد من كل وجه فخالفوا بذلك الحس والعقل[1].

فالمعتزلة قالوا أحض أوصاف ذاته القدم فإذا شاركتها الصفات بذلك أوجب ذلك مماثلة الصفات للذات وتعدد القدماء وهذا غاية الشرك عندهم وهو الأصل الذي بنوا عليه قولهم في نفي للصفات.

وموافقة ابن الزاغوني للمعتزلة في هذا الأصل الفاسد تعطي لحجة المعتزلة وجاهة لكن يمكن له أن يقول: أن تفريقكم بين الصفات النفسية للذات وبين الصفات المعنوية اللازمة لها تفريق فاسد لا حقيقة له يشبه تفريق أهل المنطق بين الصفات الذاتية والصفات العرضية وذلك ليفسد الأصل الذي بنوا عليه قانون التماثل عندهم وهو التساوي فيما يسمونه الصفات النفسية.

نخلص مما سبق أن حجة المصنف هذه غير قائمة من جهتين:

١- أن الخصم المعتزلي لم يبن أصلاً قوله عليها.

٢- أن الخصم بنى قوله على أصل يوافقه عليه المصنف.

ب- التساوي بين الصفة والموصوف محال من جهة أنها قائمة منه مقام المحمول ومنسوبة إليه نسبة الجزء إلى الكل، وما ذكره المصنف حق لولا ما يتضمنه تعبيره من التسليم بأصل الضلالة في هذا الباب أعني صحة التفريق بين الصفة والموصوف في الخارج، فكان الأولى أن يقال: ليس الصفات بأشياء خارجة عن مسمى نفسه المقدسة حتى تكون ندًا أو مثلاً له تقدس عن الكفو والمثل.

---

[1] "الدرء" لابن تيميه: ٤٢٢/٢.

ج- إلزام المعتزلة بإثباتهم لصفة العالم في القدم فكما أنها لا توجب المثلية فكذلك نقول في صفة العلم، لكن المعتزلة يجيبون عن هذا بأن الوصف بكونه عالم لا يترتب عليه عندهم أمر في الخارج غير الذات فلا يصح على هذا الإلزام وإنما يصح إظهار تناقضهم من جهة أن إثبات كونه عالماً يستلزم إثبات كونه عالم بعلم وإثبات الأول مع نفي الثاني مكابرة للغة والعقل توقع صاحبها بالتناقض.

* * *

الجهمية من المعتزلة إنما بنوا قولهم في نفي الصفات على شبه عقلية ظنوها حجج قطعية وهي عند التحقيق أوهام وخيالات لا يقم عليها برهان ولا دليل، وأهم هذه الشبه، ما يلي:

الأولى "حجة الأعراض":[١] وملخص هذه الشبهة، أن الصفات أعراض والأعراض لا تقوم إلا بالأجسام والأجسام حادثة فيمنع أن يقوم بالقديم ما يقتضي حدوثه، وجوابها بما يلي:

أولاً: المنع بأن الصفات أعراض فهذا لا يدل عليه شرع ولا لغة فالأعراض في اللغة هي الآفات والأمراض كما يقال: فلان قد عرض له مرض وفلان به عارض من الجن، وهذه نقائص يتنزه الباري عنها لكن الصفات الكريمة ليست من هذه في شيء لا شرعًا ولا لغة.

ثانيًا: إن قدر أن الصفات أعراضًا بحسب اصطلاح خاص لأهل الكلام فإن الحقائق لا تتغير بتغير الألفاظ والاصطلاحات ولهذا كانت القاعدة الفقهية العبرة بالمعاني لا بالمباني، فيكون تسميتها أعراض لا يخرجها من كمالها ووجوب اتصاف الباري تعالى بها.

ثالثًا: قولك: أن الأعراض لا تقوم إلا بالجسم معارض بما تثبته من الأسماء فإن الحي والقدير والعليم لا تقوم في الشاهد إلا بالأجسام فما كان جوابك عن إثبات الأسماء كان جوابنا عن إثبات الصفات.

---

[١] "مجموع الفتاوي": ٤٢٩/٣.

رابعًا: أنت اعتمدت على نفي الصفات بأنها تستلزم الجسمية عندك، وهذا المسمى لم يأت الشرع به لا نفيًا ولا إثباتًا فلو كان التتريه الحق لا يكون إلا بهذا لمتنع عدم وروده بالشرع، ولكن الصحيح أن هذا اللفظ أعني مسمى الجسم مجمل قد يراد به حق فيثبت ولو شنع الملحدون بأسماء ربنا الكريم وقد يراد به باطل فيجب رده، فإن الجسم قد يراد به ما ركب من أجزاء متفرقة أو ما يقبل التفرق بعد اجتماعه أو ما هو مركب من المادة والصورة أو الجواهر الفرده وقد يراد به البدن، ولا شك أن الجسم بهذا المعنى منفي عن الرب تبارك وتعالى فإنه الأحد الصمد أما إن أريد به ما يمكن الإشارة إليه أو ما هو متعين موجود أو القائم بنفسه فلا شك أن هذا المعنى حق ثابت للواحد القهار الغني الجبار، وهذا المعنى تحديدًا هو الذي تريد الجهمية نفيه عن ربنا تبارك وتقدس ولكنها لا تستطيع أن تصرح بكفرها لأنها تعلم أن قلوب العباد قد فطرت على خلاف ما تدعيه الجهمية فلجأت إلى ألفاظ مجملة ومعان مشتبهة حتى يروج كفرها لاسيما وهي تدعي التحقيق والتنـــزيه.

خامسًا: حدوث الأجسام قد بناه المعتزلة على أن الأجسام لا تخلو من الأعراض الحادثة وما لا يخلو منها فهو حادث، ونحن لا نشك بحدوث أعيان هذا العالم لكن دليلكم هذا الذي بنيتم عليه مذهبكم في الصفات باطل وقد سبق الكلام عليه في مبحث أدلة وجود الله تعالى فلا نعيده، وإنما نذكر هنا مسألتين:

١- شيخ المعتزلة المتأخرين القاضي عبدالجبار قد نص في "شرح الأصول الخمسة" وهو من أجل كتبهم على أن لا أحد يستطيع إثبات أن "التغير" من سمات الحوادث وأنه ممتنع على القديم[1].

٢- إمام المتكلمين المتأخرين قد نص على أن مسألة تغير صفات القديم وتجددها لازمة لجميع الفرق وإن نفوها بألسنتهم[2].

---

(1) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبدالجبار: ١٧٣.

(2) "المطالب العالية" للرازي: ١٠٦/٢.

أما الثانية فهي حجة "التركيب"[1]، وملخصها أن ذات الباري واحدة لا تنقسم ولا تتبعض ولا تتجزأ لأنها واحدة من كل وجه لا كثرة فيها بحال فإذا تقرر هذا علم أن إثبات الصفات يتنافى وهذه الوحدة بل فيه حاجة الذات لغيرها، وهذه حجة فلسفية معتزلية وقد أشار إليها المصنف من بعض الوجوه وجوابها من وجوه:

أولاً : المعارضة والإلزام: فإنهم يثبتونه عالمًا قادرًا ويثبتونه واجبًا بنفسه فاعلاً لغيره ومعلوم بالضرورة أن مفهوم كونه عالمًا غير مفهوم فاعلاً لغيره وهذا تركيب على اصطلاحهم فإن منعوا من ذلك فبأي شيء اعتذروا اعتذرنا[2].

ثانيًا: النقض والإفساد: إذا كان الواجب بنفسه لا يتميز عن غيره بصفة ثبوتية فلا واجب لأنه يصبح حينئذ ما به الاشتراك مستلزمًا لما به الامتياز فيكون الواجب ممكنا والممكن واجبًا، وإن قالوا بل للواجب ما يتميز به عن الممكن غير المعاني المشتركة فصار فيه جهة اشتراك وجهة امتياز وهذا عندهم تركيب ممتنع فإن كان هذا التركيب مستلزم لنفي الواجب بنفسه فقد صار ثبوت الواجب بنفسه الواحد من كل وجه مستلزم لنفيه وهذا متناقض[3].

ثالثًا: حل الشبهة: فقول القائل إثبات الصفات يقتضي إثبات أن الباري له أجزاء وأبعاض تركب منها كان ذلك منه بمثابة قوله الباري مركب مما لا تقوم ذاته إلا به وهذا بمترلة نفسه وحقيقته في الخارج، إذ في الخارج ليس هناك تركيبًا من أجزاء بحال وإنما هي ذات قائمة بنفسها مستلزمة للوازمها التي لا يصح وجودها إلا بها وليست صفة الموصوف أجزاء له ولا أبعاضًا يتميز بعضها عن بعض أو تتميز عنه فإن سميتم هذا تركيبًا فلا يمنع من إثباته فإن العبرة بالحقائق والمعاني لا بالألفاظ والمباني.

---

[1] مجموع الفتاوى: ٣/٥٤٩.

[2] المصدر السابق: ٣/٥٥٠.

[3] المصدر السابق: ٣/٥٥٠.

ولكن أصل الشبهة في هذا هو الظن أن ما في الذهن والتصور متحقق في الخارج والأعيان، والحق أنها أمور اعتبارية ذهنية والحس يميز بين هذه الحقائق لا أنها في نفسها متميزة بعضها عن بعض.

المقام الثاني في حل هذه الشبهة بيان أن القول بوجود موجود في الخارج لا يتميز منه شيء من شيء بحيث لا يعلم منه شيء دون شيء قول باطل ممتنع في العقل والحس لا حقيقة له ولكنه من تقدير الأذهان، فما من موجود إلا وجميع العقلاء مضطرون إلى إثبات معان متعددة له فإن المتفلسفة مع فرط نفيهم وسلبهم لصفات الباري يثبتون لله تعالى الوجوب بالنفس وأنه فاعلاً لغيره وأنه عاقل ومعقول وعقل ولذيذ وملتذ ولذة وعاشق ومعشوق وعشق، وقد علم بصريح العقل أن معنى كونه يُحب ليس هو معنى كونه محبوبًا ومعنى كونه عاشقًا ليس هو معنى كونه معشوقًا.

أما المقام الثالث فبأن يقال: هذه المعاني المتعددة لا تنافي الوحدة المعقولة في الشرع واللغة والحس والفطرة الأولى، فإن ما في الخارج ليس ذواتًا متعددة وإنما هو موجود واحد على ما فيه من صفات متعددة فهو جوهر واحد مع كثرة صفاته، وهذه شروط عقلية للموجود في الخارج لا تختلف غائبًا أو شاهدًا ومن نفاها فإنما أراد شيئين: أحدهما: تغيير الفطرة التي يعقل الناس بها ويدركون بها أنفسهم وما حولهم فلا يبق لهم طريق للعلم صحيح.

والثاني: نفي حقيقة وجوب الرب تبارك وتعالى إذ علم أن ما يثبتون وجودًا مطلقًا لا يتحقق له وجود في الأعيان الخارجية وإنما وجوده ذهني لا غير.

وأخيرًا يقال لهم قولاً عامًا أنتم فررتم من إثبات الصفات خوفًا من تشبيهه كما زعمتم بالأجسام التي تتصف بالصفات ولكنكم وقعتم بأشنع من ذلك وهو تشبيهه بالمعدومات بل والممتنعات.

نخلص من هذا المبحث أن ابن الزاغوني – مع ما في بعض عباراته من الإبهام الذي يقربه من المعتزلة النفاة — قد وافق أهل السنة بإثبات هذه الصفات العقلية قائمة بذات الرب تبارك وتقدس مخالفًا بذلك أهل الاعتزال إلا أنه يعدهم من المثبتة

ويجعلهم مع أهل السنة في الطرف المقابل للجهمية المعطلة، والحق أن أهل السنة والمتكلمة الصفاتية المنتسبين لهم في طرف والجهمية والمعتزلة في طرف آخر فهم المعطله للذات النافين للصفات.

والسؤال الآن: هل ابن الزاغوني اتبع سنن السلف في إثبات هذه الصفات أم أنه اتبع طريقة الكلابية ومن وافقهم من المتكلمين الصفاتية في إثبات وحدة هذه الصفات وأزلية آحادها بحيث تكون هذه الصفات غير متجددة الآحاد تبعًا لتجدد المتعلقات؟

يقول المصنف في هذا: "والباري عالم بالمعلومات في القدم لم يتجدد له علم بشيء من المعلومات وهو قول عامة أهل الإثبات وزعم جهم بن صفوان أنه حدث علمه بالمعلومات حين وجودها فأما قبل ذلك فلم يكن عالمًا بها"[1] واستدل المصنف على ذلك بأمرين:

١- أن العلم صفة ذاتية لا تنفك عن ذاته.

٢- وأن العلم لو ثبت حدوثه لكان مسبوقًا بالجهل وذلك يوجب أن يكون الجهل قديمًا في حقه وما كان كذلك يمتنع زواله لأن ما ثبت قدمه امتنع زواله.

ويقول في موضع آخر: "قد بينا أن المقصود منهما جميعًا – السمع والبصر– الإدراك والإدراك صفة للنفس وصفات النفس لا تتجدد بتجدد متعلقاها مثل قولنا عالم وعليم وقادر وقدير.."[2] ويقول عن صفة العلم وغيرها من الصفات المعنوية: "..فلهذا لم يفتقر إلى أكثر من علم واحد وإذا ثبت ما ذكرناه في العلم ثبت في غيره من الصفات المعنوية[3].

---

(1) "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢٥٩.

(2) "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢٧٨، وفي موضع آخر ذكر أن: "القدرة والإرادة والعلم صفات ذاتية استحقها لنفسه"/٢٧٣.

(3) "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٣٤٢.

والأصل الذي بنى عليه متكلمة الإثبات القول بوحدة الصفات وعدم حدوث آحادها هو مسألة امتناع حلول الحوادث بالقديم، فمن صحح هذه المسألة العقلية وهم القائلون "بدليل حدوث الأجسام" التزم لأجلها لوازم باطلة منها هذه المسألة ومنها المسألة الأم الذي فارق بها متكلمة الصفاتية السلف حيث نفوا أن يقوم بالرب تبارك وتعالى ما يتعلق بمشيئته وقدرته وهي مسألة نفي الأفعال الاختيارية، وقد تقدم الحديث عنها عند مناقشة دليل الحدوث وسنتكلم عليها بشيء من التفصيل عند الكلام عن صفات الأفعال، ولكن نشير هنا إلى ما يتعلق بهذه المسألة على الخصوص، وذلك من خلال النقاط التالية:

١- أن أصل الاشتباه في هذا هو عدم التفريق بين نوع الصفة القديم الذي لا يجوز أن يكون حادثًا كأن يقال: بأن الله تعالى لم يكن متصفًا بهذه الصفة ثم اتصف بها وبين أفرادها وآحادها والتي تحدث شيئًا بعد شيء، ولا يرد على هذا صفة الاستواء ونحوه لأن أصل الصفة هنا هو أنه فعال لما يريد ويندرج تحت هذا أفعاله اللازمة والمتعدية على حد سواء، فإذا علم هذا لم يرد ما ذكر ابن الزاغوني من أنه إذا حدث له علمًا لزم أنه يسبقه الجهل لأن أصل صفة العلم لم يزل ولأن العلم الحادث كان مسبوقًا بالعلم بعدم وجود هذا المفعول وبأنه سيكون ولما وجد تعلق العلم به وهذا التعلق الحادث إنما يكون بعلم حادث، وهذه هي النقطة الثانية.

٢- التعلقات الحادثة بالمفعولات الحادثة – التي يثبتها متكلمة الصفانية تستوجب حدوث صفة ثبوتية أوجبت هذا التعلق، وفي هذا يقول ابن تيميه: "فحدوث تعلق هو نسبة وإضافة من غير حدوث ما يوجب ذلك ممتنع فلا يحـــدث نســـبه وإضافة إلا بحدوث أمر وجودي يقتضي ذلك.." [1].

---

[1] مجموع فتاوي ابن تيميه: ٣/٤٨٠.

٣- القول بوحدة الصفات وأن ليس لها أحاد حادثة إن أمكن قوله في العلم لتعلقه بالمعدوم والموجود فلا يمكن بحال أن يقال في السمع والبصر لأنهما يتعلقان بالموجود دون المعدوم، فقد علم ضرورة أن المعدوم الذي لم يخلق بعد لا يتعلق به سمع ولا بصر فإذا خلق ووجد تعلق به السمع والبصر أحدهما أو كلاهما، فإن قيل لم يتجدد شيء في السميع والبصير لزم في ذلك أنه لم يسمع و لم يبصر شيئًا بعد الخلق لأننا اتفقنا أنه لم يكن يسمع ولا يبصر المعدوم ومن النصوص التي تتضمن هذا المعنى قوله تعالى: ﴿قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وتشتكي إلى الله والله يسمع تحاوركما﴾ (سورة المجادلة: ١) فأخبر سبحانه أنه سمع تحاورهما حين كانت تجادل وتشتكي.

٤- القول بوحدة الصفات يفضي إلى المحال، وفي هذا يقول ابن تيميه: "كثير من النظار كابن كلاب وموافقيه والأشعري وأكثر متبعيه من أهل الكلام والرأي والحديث والتصوف ومن أصحاب الأئمة الأربعة... يقولون إنه يعلم المعلومات كلها بعلم واحد بالعين ويريد المرادات كلها بإرادة واحدة بالعين بل يقولون: إن كلامه الذي يتضمن كل أمر أمر به وكل خبر أخبر به هو أيضًا واحد بالعين وإن كان جمهور العقلاء يقولون فساد هذا معلوم بالضرورة بعد التصور التام"[(١)].

وفي خصوص الإرادة يلزم من جعلها واحدة أمورًا باطلة:

- أن تكون إرادة هذا الشيء هي إرادة غيره فإرادة خلق هذا هي إرادة إفناء ذاك.
- أن المراد يتأخر عن الإرادة الجازمة مع القدرة التامة، والحق أن إرادة الشيء المعين لا تكون إلا في وقته إذ أن إرادة الله تستلزم وجود المراد بعدها مباشرة لا يجوز أن يتخلف عنها أبدًا "وعلى هذا يدل قوله تعالى:

---

(١) شرح الأصفهانية: ٥٩.

"إنما أمره إذا أراد شيئًا أن يقول له كن فيكون" وقوله تعالى: "فعال لما يريد" فأثبت لنفسه الكريمة إرادات متعدد بحسب الأفعال وكل فعل له إرادة تخصه وهذا هو المعقول في الفطر فشأنه سبحانه أنه يريد على الدوام ويفعل ما يريد"[(١)] ولذلك كان قول أهل السنة أن الإرادة قديمة النوع متجددة الآحاد.

٥- أن قود هذه المقالة وطردها يستلزم تصحيح قول المعتزلة النفاة وجواز المحال من أن الصفات المتعددة ترجع إلى صفة واحدة وأن الصفة ترجع إلى الذات وفي ذلك يقول الآمدي في "أبكار الأفكار": "إن قلتم الكلام قضية واحدة وإن الاختلاف في العبارات عنها بسبب التعلقات الخارجية فلم لم تجوزوا أن تكون الإرادة والعلم والقدرة وباقي الصفات راجعة إلى معنى واحد ويكون اختلاف التعبيرات عنه بسبب المتعلقات لا بسبب اختلافه في ذاته وذلك أن يسمى إرادة عند تعلقه بالتخصيص وقدره عند تعلقه بالإيجاد وهكذا سائر الصفات وإن جاز ذلك فلم لا يجوز أن يعود ذلك كله إلى نفس الذات... حتى قال والحق أن ما أوردوه من الإشكالات على القول باتحاد الكلام ورد الاختلاف إلى التعلقات مشكل عسى أن يكون عند غيري حله"[(٢)].

٦- نقله للخلاف في مسألة أنه سبحانه يعلم المعلومات كلها يعلم قديم حيث لم يذكر إلا قول جهم - مع العلم أن جهم لا يثبت علمًا هو صفة لله وإنما يثبت علمًا مخلوقًا في غيره يعلم به الأشياء — أقول نقله هذا يدل على أن المتكلمين لو جعلوا همتهم في معرفة ما كان عليه سلف الأمة من العلم لوفر ذلك عليهم الكثير من الجهد والوقت بدلاً من تتبع أقوال تصورها كاف في بيان بطلانها، فإن عامة كتب المتكلمة لا تكاد تجد فيها ذكرًا لقول أئمة السلف في عامة المسائل التي نازعوا فيها سلف الأمة.

---

(١) شرح الطحاوية: ١١١/١ بتصرف.

(٢) نقلاً عن "شرح قصيدة ابن القيم": ٢٧٤/١.

المبحث الثاني*: *الصفات الخبرية الذاتية كاليد والوجه والعين ونحو ذلك..

الصفات الخبرية قسمان: قسم هي صفات خبرية ذاتية لا تتعلق بمشيئته سبحانه وقدرته كالوجه واليدين والعينين وقسم آخر يتعلق بمشيئته وقدرته كالنزول والاستواء والمجيء ونحو ذلك كالغضب والرضى.

الجهمية والمعتزلة نفوا هذه الصفات تبعًا لأصلهم في التعطيل بأن ليس ثَمَّ إلا ذاتًا مجردة، وتأولوا نصوص القرآن الواردة في ذلك بما يحتمله اللفظ لغة في الجملة وإن كان السياق يأباه: فحملوا الوجه على الذات واليد على النعمة أو القدرة والعين على الحفظ والرعاية والاستواء بالاستيلاء والنزول بنزول أمره ونحو ذلك.

والحق أن ما سمّوه تأويلاً هو للتحريف أقرب وأصدق فإن المفسر لمعاني النصوص إن لم يكن قصده بيان مراد المتكلم من كلامه كان مدّعيًا كذّابًا، والقوم معترفون بأن المعاني التي ذكروها لا تدل عليها النصوص لا في ظاهرها ولا في سياقها، بل أنهم متفقون مع بقية الطوائف على أن النصوص دالة على الإثبات[1] وإلا لما احتاجوا إلى التأويل أصلاً. ولهذا قال بعض أهل الفلسفة[2]: ليس هناك إلا مذهبان، مذهب أهل الحديث ومذهب أهل الفلسفة، وذلك لأنهما يشتركان في الاعتراف بأن دلالة النصوص على الإثبات مرادة قطعًا لكنهما يفترقان عند الإجابة على السؤال التالي: هل ما دلت عليه النصوص مطابق للواقع في نفس الأمر؟ وجواب الفلاسفة أن الأنبياء خاطبوا الناس بما هو خلاف الواقع وخيلوا لهم ما ليس له حقيقة لأنه لا سبيل لمخاطبة الجمهور إلا بهذا فالأنبياء عند هؤلاء كذبوا بما بلغوه للمصلحة، وأهل السنة يرون ما حرره الفلاسفة من الجواب كفرًا بواحًا وضلالاً مبينًا.

---

(1) ينظر "الدرء": ٧/١٠٨.

(2) هو علي بن أبي الحزم القرشي الملقب بابن النفيس أعلم أهل عصره بالطب ولد بدمشق وتوفي بمصر سنة ٦٨٧هـ، من أهم كتبه "فاضل بن ناطق" على نمط "حي بن يقضان"، ينظر "طبقات الشافعية": ٥/١٢٩.

أما ما ورد في السنة النبوية من هذه الصفات فلم يلتفت إليه المعطلة أصلاً لأنها بزعمهم أحاديث آحاد لا تفيد إلا الظن والعقائد لا يعول فيها على مثل ذلك، فكيف إذا كانت معارضة أصلاً بقواطع عقلية كما يقولون.

وقد تقدم الكلام على ما ادعوه من أدلة العقول وبينا أنها فاسدة في نفسها عقلاً مبتدعة في دين الله شرعًا، أما ثبوت الأحاديث النبوية الواردة في هذا فإنما يتكلم فيه أهل الصنعة، وهؤلاء الجهمية من المعتزلة وغيرهم غريبون عن هذا الفن وكلامهم فيه إلى الظن والرجم بالغيب أقرب منه إلى العلم والتحقيق، فهم ملامون فيه وإن وافقوا الحق فيكف إذا كان قولهم فيه بهتانًا وزورا.

وإذا يمّمنا نحو المتكلمة المنتسبين لأهل السنة والحديث من الكلابية والأشعرية وغيرهم وجدناهم مثبتين لهذه الصفات في الجملة ولم يكن يظهر فيهم غير هذا القول[1] حتى جاء من وافق المعتزلة ونفاها فصار للمتأخرين منهم قولان[2]: قول بجواز تأويلها موافقة للنفاه وقول بتحريم ذلك كما هي طريقة أئمة الكلابية والأشعرية المتقدمين موافقة للسلف، يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ملخصًا المسار التاريخي لهذه الظاهرة عند الصفاتية تحديدًا: "... لم يختلف قول الأشعري وقدماء أئمة أصحابه لكن المتأخرين من أتباعه كأبي المعالي الجويني وغيره لا يثبتون إلا الصفات العقلية وأما الخبرية فمنهم من ينفيها ومنهم من يتوقف فيها كالرازي والآمدي ونفاة الصفات الخبرية منهم من يتأول نصوصها ومنهم من يفوض معناها إلى الله تعالى وأما من أثبتها كالأشعري وأئمة أصحابه فهؤلاء يقولون تأويلها بما يقتضي نفيها تأويل باطل فلا يكتفون بالتفويض بل يبطلون تأويلات النفاة"[3].

---

[1] "الإبانة" للأشعري: ٥٥، "التمهيد" للباقلاني: ٢٥٨.

[2] "أصول الدين" للبغدادي: ١١٠ وما بعدها، "النظامية" للجويني: ٣٢.

[3] "منهاج السنة" لابن تيمية: ٢/٢٢٢-٢٢٣.

وفي هذا الكلام المنقول عن شيخ الإسلام رحمه الله استقراء دقيق لمواقف الصفاتية من الصفات الخبرية حيث ذكر ثلاثة مواقف:

١- قدماء أئمة الصفاتية كالأشعري وأئمة أصحابه يثبتون هذه الصفات في الجملة إذ أنهم يتأولون ما لم يكن ثبوته بطريق قطعي - ، لكنهم مع إثباتهم لهذه الصفات فإنهم يفوضون معانيها بمعنى أنهم يثبتونها صفات زائدة لكن لا يعقلون لها معنى فلا يفهمون من صفة الوجه أكثر مما يفهمونه من صفة اليد أو العين، وقد سار على هذا الخط طائفة من أتباع الأئمة من الفقهاء والمحدثين ولعل من أشهر هؤلاء أبو سليمان الخطابي الشافعي[1] والقاضي أبو يعلى الحنبلي ثم صار لكل من هذين العلمين أتباع وابن الزاغوني من أتباع القاضي أبي يعلى، هكذا يصفه ابن تيميه، وسنرى أنه كما قال رحمه الله.

٢- طائفة من متأخري متكلمي الصفاتية ينفون هذه الصفات كأبي المعالي الجويني والبغدادي[2] موافقة للنفاة من المعتزلة ولهؤلاء قولان في نصوص هذه الصفات: فمنهم من يتأولها ومنهم من يفوضها لكن تفويض هؤلاء ليس تفويضًا لمعنى الصفات مع إثباتها زائدة على الذات وإنما هو تفويض للمراد من النص مع القطع بأنه ليس هناك صفة زائدة يدل عليها النص، ولهذا فهم يقولون ليس بين مذهب السلف ويعنون به التفويض المذكور – وبين مذهب الخلف – ويعنون به التأويل – كبير فرق فكلاهما مؤوله إلا أن تأويل السلف إجمالي بدون تحديد للمراد من النص مع جزمهم بنفي دلالة الظاهر على إثبات صفة زائدة وأما الخلف فقد اجتهدوا وعينوا المراد فإن كان مذهب السلف أسلم فمذهب الخلف أعلم!، وعلى هذا للأسف أكثر متأخري الأشاعرة.

---

[1] هو أبو سليمان حمد بن محمد بن خطاب البستي الفقيه الأديب مصنف "كتاب معالم السنن" وكتاب "الغنية عن الكلام" وغيرها أخذ الفقه عن أبي بكر القفال الشاشي توفي سنة: ٣٨٨هـ ينظر: "تاريخ الإسلام": ١٦٥/٢٧.

[2] "أصول الدين" للبغدادي: ١١٠، "النظامية" للجويني: ٣٢.

٣- طائفة واقفة لم يثبتوا هذه الصفات الخبرية ولم ينفوها كالرازي والآمدي، وأقدم من رأيت يمثل هذا الخط: أبا منصور الماتريدي في كتابه "التوحيد"[(١)] وأصل هذا القول إما الشك في دلالة النصوص وإما الإعراض عن تدبر النصوص ظنًا أن هذا هو مقتضى قول السلف: "أمروها كما جاءت".

وهذه المسألة أعني أن قدماء متكلمة الصفاتية كانوا مفوضة فيما يثبتونه من الصفات الخبرية تحتاج تأصيل وتقرير:

يدل على أن طريقة قدمائهم فيما يثبتون من الصفات الخبرية هي التفويض لا غير أي إثباتها صفات زائدة مع تفويض معانيها – ما يلي:

١- أصولهم لا يتأتى معها إتباع طريقة السلف بتمامها وكمالها، فإن لهم في هذا أصلين: نقلي لغوي وعقلي كلامي فأما أصلهم النقلي اللغوي الذي به حادوا عن سنن السلف فهو اعتبارهم أن آيات وأحاديث الصفات من المتشابه الذي لا سبيل لأحد إلى علمها ولا إلى الوقوف على معانيها بلغة العرب بل إن ظاهر هذه الألفاظ عندهم ليس إلا المعهود في الأذهان مما هو مختص بالمخلوق، ولهذا هم يقرنون إثبات هذه الصفات بنفي التجسيم والتبعيض والجوارح.

٢- يقول أبو الحسن الطبري – تلميذ الأشعري – شارحًا مذهبهم في هذه الصفات: "... فإذا بطلت هذه الوجوه بأسرها – يقصد معاني اليد المحتملة في اللغة- لم يرجع تفسيرها – أي اليد – إلى غير إطلاق اللفظ فيها كما جاء عن الله سبحانه من غير تفسيرنا ذلك بالفارسية الموهمة للخطأ فإن قيل: كيف يستقيم لك تقسيم اليد على أوجه ثم تخرج اليد التي تثبتها للقديم من جملتها من غير أن ترجع في العبارة عنها إلى الفارسية وغيرها من اللغات ولا تزيد على قولك من أنها صفة وهي غير معقولة فيما بيننا؟ قيل له: إن ذلك التقسيم الذي قسمنا إنما فعلنا فيما شاهدناه..."[(٢)] فواضح هنا أنه يثبت اليد لكن لا يعقل لها معنى، فالتفويض عندهم

---

(١) "التوحيد" للماتريدي: ٧٤.

(٢) "تأويل الأحاديث المشكلة" (ل٢١، ب) نقلاً عن "موقف ابن تيميه من الأشاعرة" المحمودي: ٥١٨/٢.

شامل للمعنى وللكيفية وبهذا يترجح أن قول الأشعرية: بلا كيف يقصدون به تفويض المعنى إذ القوم لا يثبتون أصلاً لصفات الله كيفية في نفس الأمر.

٣- اشتهر عن أتباع الأشعري في نقلهم لمذهبه في هذه الصفات: (الوجه واليد والعين) قولهم أن له قولان[1]: أحدهما إثبات صفة زائدة والثاني التأويل، وبغض النظر عن مدى ثبوت القول بتأويلها عند الأشعري فإن مرادهم بالقول الأول الذي ينقلونه عن إمامهم تفويض المعنى قطعًا إذ أن إثبات المعنى عند القوم من التشبيه الذي لا يمكن أن يقدم عليه إمام مثل أبي الحسن بل إن مذهب السلف عندهم ليس إلا التفويض فكيف يتأتى لهم إثبات معانيها.

٤- يقول محمد بن عبدالعظيم الزرقاني (ت/١٣٦٧هـ) "... وأما اختلاف العلماء فيما وراء ذلك فقد وقع على ثلاث مذاهب: المذهب الأول: مذهب السلف ويسمى مذهب المفوضة وهو تفويض معاني هذه المتشابهات إلى الله وحده بعد تتريهه تعالى عن ظواهرها المستحيلة...

المذهب الثاني: مذهب الخلف ويسمى مذهب المؤوله وهم فريقان:

- فريق يؤولها بصفات سمعية غير معلومة على التعيين ثابتة له تعالى زيادة على صفاته المعلومة لنا بالتعيين وينسب هذا إلى أبي الحسن الأشعري.
- وفريق يؤولها بصفات أو معاني نعلمها على التعيين فيحمل اللفظ الذي استحال ظاهره من هذه المتشابهات على معنى يسوغ لغة ويليق بالله عقلاً وشرعًا وينسب هذا الرأي إلى ابن برهان[2] وجماعة من المتأخرين"[3].

---

[1] ينظر "المواقف" للإيجي: ٢٩٨.

[2] هو أبو القاسم عبدالواحد بن علي العكبري من أئمة اللغة والنحو والأنساب وأيام العرب وله أنس شديد بعلم الحديث، حنفي المذهب أخذ الكلام عن أبي الحسين البصري وصار صاحب اختيار فيه وكان يميل إلى مذهب مرجئة المعتزلة، ينظر "لسان الميزان": ٨٢/٤.

[3] "مناهل العرفان" للزرقاني: ١٨٢ – ١٨٦.

فنص هنا على أن مذهب أبي الحسن الأشعري في هذه الصفات الخبرية هو حملها على أنها صفات لله تعالى زائدة عما يعلمونه لكن من غير علم يعين هذه الصفات أي لا يعلمون لها معنى كما يعلمون لصفات العلم والقدرة والحياة من المعاني، وهذا هو الحق عند التحقيق من مرادهم في إثبات هذه الصفات لكنه نسب إلى السلف تفويض النفاة كما يحكيه الجويني وغيره وهذا باطل.

٥- ما أشار إليه ابن تيميه من أن إثباتهم إنما هو مع التفويض بقوله: "... وأما من أثبتها كالأشعري وأئمة أصحابه فهؤلاء يقولون تأويلها بما يقتضي نفيها تأويل باطل فلا يكتفون بالتفويض بل يبطلون تأويلات النفاه"[١]، بل ذكر ابن تيميه في مواضع من كتبه أن هؤلاء يجعلون الصفات الخبرية من جنس الصفات المعنوية قائمة بذات الرب تبارك وتعالى، ومن المعلوم أن السلف لم يكونوا يجعلون الصفات الخبرية العينية أو الفعلية من جنس صفات المعاني!.

٦- كثير من المحدثين والفقهاء – إن لم يكن عامتهم – ممن تتلمذ على هؤلاء الكلابية و الأشعرية كان إثباتهم من هذا الجنس:

أبو سليمان الخطابي: يقول في صفة اليد: "... وليس معنى اليد في الصفات بمعنى الجارحة حتى يتوهم بثبوتها ثبوت الأصابع بل هو توقيف شرعي أطلقنا الاسم على ما جاء بالكتاب من غير تكيف ولا تشبيه..."[٢]، وعلق الشيخ الغنيمان على هذا الكلام بقوله: "حقيقة هذا الكلام أن اليد ليست يدًا حتى يلزم ثبوت الأصابع..."[٣] وعلى قوله: "بل هو توقيف أطلقه الشارع فلا يكيف ولا يشبه" قال: يعني أن لفظ اليد الثابت بالكتاب والسنة توقيف أطلقه الشارع فلا يوقف له على معنى فهو عنده لا يدل على ما وضعت له كلمة يد" في اللغة ومضمون ذلك أن آيات الصفات وأحاديثها لا يعلم لها معان تطابق ألفاظها وتؤخذ منها... فمعنى قوله "لا تكيف ولا تشبيه" أي لا يثبت لها معنى مطابق للفظها في وضع اللغة فلا يوصف الله باليد الحقيقية التي أثبتها لنفسه..."[٤].

---

[١] "منهاج السنة" لابن تيمه: ٢٢٢/٢.
[٢] "أعلام الحديث" للخطابي: ١٨٩٨/٣.
[٣] "شرح كتاب التوحيد" للغنيمان: ٢٧٣/١.
[٤] المصدر السابق: ٢٧٦/١.

وقد أبان الخطابي في كلامه على حديث النزول عن مذهب السلف كما يفهمه: "مذهب علماء السلف وأئمة الفقهاء أن يجروا مثل هذه الأحاديث على ظاهرها وأن لا يريغوا لها المعاني ولا يتأولوها لعلمهم بقصور علمهم عن دركها.. حتى قال: وهذا من العلم الذي أمرنا أن نؤمن بظاهره وأن لا نكشف عن باطنه وهو من جملة التشابه..."[1].

والخطابي يثبت العين[2] لكنه لما تكلم على حديث أبي هريرة المتضمن أن النبي صلى الله عليه وسلم وضع إصبعه على أذنه وعينه حين قرأ قوله تعالى: ﴿سميعًا بصيرًا﴾[3] قال: "معناه إثبات صفة السمع والبصر لله تعالى لا إثبات الأذن والعين لأنهما جارحتان"[4] فهو لا يريد أن يربط بين العين والبصر وما ذاك إلا لأن "العين" عنده لا يتحصل منها معنى يقتضي البصر وإنما هي صفة غير معقولة المعنى، ويقول في حديث "الساق": "هذا الحديث مما تهيب القول فيه شيوخنا فأجروه على ظاهر لفظه و لم يكشفوا عن باطن معناه على نحو مذهبهم في التوقف عن تفسير كل ما لا يحيط العلم بكنهه في هذا الباب"، وهذا نوع آخر من التفويض وهو تفويض الواقفة كما سنبينه فيما يأتي.

* الباقلاني يثبت الاستواء ويرد على الذين يؤولونه بالإستيلاء وعلى الذين يقولون إن الله في كل مكان ومع هذا فهو يقول: أنه تعالى متقدس عن الاختصاص بالجهات والاتصاف بصفات المحدثات وكذلك لا يوصف بالتحول والانتقال ولا القيام ولا القعود... حتى قال: فإن قيل: أليس قال: ﴿الرحمن على العرش استوى﴾ (طه: ٥) قلنا بلى قد قال ذلك ونحن نطلق ذلك وأمثاله على ما جاء في الكتاب والسنة لكن ننفي عنه أمارات الحدوث ولا نقول: أن العرش له قرار ولا

---

(١) "معالم السنن" للخطابي: ٣٣١/٤.

(٢) "أعلام الحديث" للخطابي: ١٩٠٥/٣ – ١٩١١.

(٣) أخرجه أبو داود في "السنن"، كتاب السنة، باب ١٩ ح ٤٧٢٨، وابن خزيمه "في التوحيد": ٩٧/١-٩٨.

(٤) "معالم السنن" للخطابي: ٣٣٠/٤.

مكان لأن الله تعالى كان ولا مكان فلما خلق المكان لم يتغير عما كان"[1]. ثم نقل عن الشبلي أنه سئل عن "الرحمن على العرش استوى" فأجاب: "الرحمن لم يزل ولا يزل والعرش محدث والعرش بالرحمن استوى، وأن جعفر الصادق قد قال: من زعم أن الله تعالى في شيء أو من شيء أو على شيء فقد أشرك..."[2]، فواضح أنه يثبت لفظ الصفة ويجعلها صفة زائدة لكنه يفوض معناها وإلا لا يستقيم إثباته للاستواء ونفيه للجهة وأن يكون الرحمن على العرش.

فالذي يظهر أن ما نراه من تناقض في بادئ الرأي عند بعض أئمة الأشعرية ليس في الحقيقة تناقضًا ولكنهم تارة يكتفون بالإثبات المجمل وهو التفويض وتارة يصرحون بمعتقدهم في المسألة، يقول ابن قورك موضحًا عباراتهم المجملة: "... واعلم أنا إذا قلنا إن الله عز وجل فوق ما خلق لم يرجع به إلى فوقية المكان والارتفاع على الأمكنة بالمسافة والإشراف عليها بالمماسة منها بل قولنا إنه فوقها يحتمل وجهين:

أحدهما: أنه يراد به أنه قاهر لها مستول عليها إثباتًا لإحاطة قدرته... وكذلك تحت تدبيره.

والوجه الثاني: أن يراد بها أنه فوقها على معنى أنه مباين لها بالصفة والنعت"[3] على أن ابن قورك نفسه له كلام نقله عنه شيخ الإسلام يدل على إثبات العلو والاستواء ولعل الراجح في هذا – كما قلنا – أنه ليس تناقضًا بقدر ما هو إثبات مجمل قد يحتاجون في بعض الأحيان إلى التفصيل فيه، فهم إن أجملوا أثبتوا صفة زائدة لا يعقلون لها معنى ويكلون علمها إلى الله وإن حققوا نفوا بعض ما يثبته السلف والغالب على متقدميهم الإجمال وعلى متأخريهم تحقيق مذهبهم وتفصيله كما هي السنة في كل مذهب.

---

(1) "الإنصاف" للباقلاني: ٦٦.

(2) المصدر السابق: ٦٦.

(3) "مشكل الحديث" لابن فورك: ٨٤.

ومما يدل على أن طريقة ابن فورك فيما يثبته هي التفويض أنه يثبت "اليد" صفة لله تعالى في النص القرآني وبتأولها في النص النبوي[1]، بل أنه يرى أن من السلف من نهى عن طلب معاني الصفات لمن لا يحسن توجيه النصوص، فالسلف على هذا طائفتان: مفوضه ومؤوله.

* البيهقي: نجده رحمه الله عندما يثبت صفة الوجه لله تعالى يعقب ذلك مباشرة بقوله: "... لا من حيث الصورة لو ورد الخبر الصادق به"[2]، وكذلك يفعل عند إثباته لليد فيقول: "لا من حيث الجارحة لو ورد الخبر الصادق به"[3] وأيضًا عند إثباته للعين يقول: "لا من حيث الحدقة"[4].

والصحيح في هذا الكلام ونحوه ما قاله الشيخ الغنيمان تعليقًا على قول ابن حجر في اليمين: "من صفات الذات وليست جارحة خلافًا للمجسمة"، إذ قال: "... هل تستطيع أن تعين طائفة تقول يدي الله جارحة؟ .. لكن مراده الذين آمنوا بمثل هذا النص على ظاهره وقالوا: إن لله يدين حقيقيتين"[5].

ومما يدل على أن مذهب البيهقي في هذا التفويض مع الإثبات قوله في "الاستواء" : "... ثم المذهب الصحيح في جميع ذلك الاقتصار على ما ورد به التوقيف دون التكييف وإلى هذا ذهب المتقدمون من أصحابنا – يقصد الأشاعرة – ومن تبعهم من المتأخرين وقالوا: الاستواء على العرش قد نطق به الكتاب في غير أية ووردت به الأخبار الصحيحة وقبوله من جهة التوقيف واجب والبحث عنه وطلب الكيفية له غير جائز"[6]، والمتقدمون من أصحابه مفوضة إذ يقول: "فأما

---

(1) المصدر السابق: ٢٠٧.

(2) الأسماء والصفات للبيهقي: ٣٠١.

(3) المصدر السابق: ٣١٤.

(4) المصدر السابق: ٣١٢.

(5) "كتاب التوحيد" للغنيمان: ١٢٤/١.

(6) "الاعتقاد" : ٤٣.

الاستواء فالمتقدمون من أصحابنا رضي الله عنهم كانوا لا يفسرونه ولا يتكلمون فيه كنحو مذهبهم في أمثال ذلك"[1]، ويقول عن أهل الحديث: "وأهل الحديث فيما ورد به الكتاب والسنة من أمثال هذا ولم يتكلم أحد من الصحابة والتابعين في تأويله قسمين: منهم من قبله وأقر به ولم يؤوله ووكل علمه إلى الله ونفى الكيفية والتشبيه عنه ومنهم من قبله وأقر به وحمله على وجه يصح استعماله في اللغة ولا يناقض التوحيد"[2].

المقصود أن متكلمة الصفاتية ومن تابعهم من الفقهاء والمحدثين وإن قالوا بالإثبات والحمل على الظاهر فهم مفوضة لمعاني الصفات نافين دلالة ألفاظها على معانيها اللغوية بقولهم: "بلا تكييف" أو "قد جاء به التوقيف"، ونحو ذلك من العبارات التي يحسبها من لا خبرة له بألفاظهم ماشية على طريقة السلف خاصة إذا قالوا: "قد نطق به الكتاب" ومقصودهم هنا إثبات "اللفظ" وقريبًا منه قولهم: "نطلقه لأن الله أطلق ذلك أو على ما جاء به السمع"*. ولذلك كانوا يرون الإثبات على الطريقة السلفية تشبيه وهذا ما قاله أبو سليمان الدمشقي أحد الكلابية لأبي إسحاق بن شاقلا الحنبلي لما بين له أن ليس للصفات معنى غير ظاهرها المتبادر منها فما كان منه إلا أن قال له "أنتم مشبهة"[3].

ونخلص مما سبق أن لهؤلاء المفوضة في كلامهم على معاني الصفات علامات تدل على طريقتهم في الإثبات، نجملها بما يلي:

*** في الأدلة:**

١) القول بصحة دليل الحدوث عقلاً، الأمر الذي يحمل على نفي القدر المشترك في الذهن بين الشاهد والغائب.

---

[1] "الأسماء والصفات" للبيهقي: ٤٠٧.

[2] "الاعتقاد" للبيهقي: ٤٥.

* قولهم: "من جهة التوقيف" يقصدون به أنه غيب محض جاء به الشرع فنحن نقبله ولا نرد لفظه لكن لا نقول بمعناه الظاهر من هذا اللفظ على ما توجبه لغة العرب لأن هذه الألفاظ لا يعلم معناها إلا الله، ولهذا هم يسكتون ولا يتكلمون على معانيها إذا ما اختاروا التفويض مسلكًا.

[3] طبقات الحنابلة: ١٣٥/٢.

٢) نصوص الصفات من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله تعالى، ولذلك يقولون: نكل علمها إلى الله ونحو ذلك لأن ظاهر ألفاظها عندهم مما يختص بالمخلوق المحدث.

٣) قولهم أن اللفظ المضاف إلى الله تعالى يحتمل أوجه عديدة من المعاني كأنه لفظ عام غير مقيد ولا مختص بمن أضيف إليه ثم حملها كلها على ما هو معهود في الشاهد وهذا يعني أن اليد أو الوجه المضاف إلى الله ليس له معنى معروف في لغة العرب.

* **في المسائل:**

١) نفي التجسيم والتركيب والأعضاء والجوارح في حال إثباتهم للصفة الخبرية.

٢) انتفاء الكيفية في نفس الأمر، وهو معنى قولهم: "بلا كيف".

٣) ينفي مقتضى اللفظ الذي جاءت النصوص بإثباته في مواضع أخرى، كقولهم: "راء بلا عين".

٤) يثبت الأصل وينفي ما يلحق به: كإثباتهم لليد ونفي الأصابع واليمين والكف أو إثباتهم لها في النص القرآني وتأويلها في النص النبوي.

فهذه جملة من أقوال وعبارات القوم الذين يقولون: تجري على ظاهرها وينفون التأويل ثم يقولون: لها تأويل يخالف ظاهرها لا يعلمه إلا الله.

ومن هنا يمكن أن نميز ثلاثة أنواع من التفويض:

أ- تفويض "المثبتة" وهم من يثبتون الصفات زائدة على الذات لكن لا يعقلون لها معنى.

ب- تفويض "النفاة" وهم من ينفون ثبوت هذه الصفات في الخارج ولكنهم يفوضون المراد بالنصوص الواردة في ذلك ويكلون علمها إلى الله تعالى.

ج- تفويض "الواقفة" وهم من لا يثبت ولا ينفي هذه الصفات إما شكًا أو إعراضًا.

والحنابلة في هذا مثلهم مثل غيرهم من الطوائف فيهم "من ينكر ثبوت هذه الصفات الخبرية في الباطن ثم منهم من يتأولها... ومن ينفي مدلولها ويفوض معناها

ويسمون ذلك طريقة السلف ومنهم من لا يحكم فيها بنفي ولا إثبات بل تطلق ألفاظ النصوص الواردة وتقف عن إثبات هذه المعاني ونفيها إما شكًا وإما إعراضًا عن الفكر في ذلك.."[1].

وبشكل عام فإن المثبتين للصفات الخبرية الذاتية أربعة أصناف كما ذكر شيخ الإسلام:

١- من يثبتها وينفي التجسيم والتركيب والتبعيض مطلقًا كما هي طريقة الكلابية والأشعرية وطائفة من الكرامية وهو قول أبي الحسن التميمي وأهل بيته والشريفان أبو جعفر وابن أبي علي وأبي يعلى من الحنابلة ونحوهم.

٢- من يثبتها ويثبت ما تنفيه النفاة لها ويقول هو جسم لا كالأجسام ويثبتون المعاني التي ينفيها أولئك بلفظ الجسم وهذا قول طوائف من أهل الكلام المتقدمين والمتأخرين.

٣- من يثبتها ولا يتعرض للتركيب والتجسيم والتبعيض بنفي ولا إثبات لكن يترهون الله تعالى عما نزه نفسه عنه من مماثلة خلقه ويقولون لا يمكن تفريقه وتجزيئته سبحانه بأن ينفصل منه تعالى شيء عن شيء وهذا قول أئمة أهل السنة والحديث.

٤- من يثبتها ويثبت لها ما هو من خصائص الأجسام فيقول هو جسم كالأجسام وهذا هو قول المشبهة الذين ثبت عن الأمة تبديعهم وتضليلهم.

ولمعرفة أين يقف ابن الزاغوني من هذه التصنيفات سنتتبع كلامه في هذه الصفات الخبرية على النحو التالي:

---

[1] "بيان تلبيس الجهمية" لابن تيمية: ٤٨/١.

١- **صفة الوجه**: يقول فيها المصنف: "قد وصف الباري نفسه في القرآن بقوله تعالى: ﴿**فأينما تولوا فثم وجه الله**﴾ (البقرة: ١١٥) وقوله ﴿**ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام**﴾ (الرحمن: ٢٧) وأمثال ذلك في الكتاب والسنة.

وذهبت المعتزلة إلى أن المراد بالوجه الذات فأما صفة زائدة فلا والدلالة على ذلك أنه قد ثبت في عرف الناس وعاداتهم في الخطاب العربي الذي أجمع عليه أهل اللغة أن تسمية الوجه في أي محل وقع من الحقيقة أو المجاز يزيد على قولنا ذات..."[١].

وفي موضع آخر نجده يبين أن "الوجه" المثبت صفة لله تعالى ليس له كيفية ولا تثبت له ماهية فهو يقول: "... وقد ثبت أن الذات في حق الباري تعالى لا توصف بأنها جسم مركب يدخلها الكمية وتتسلط عليها الكيفية ولا يعلم له ماهية فالظاهر في صفته التي هي الوجه أنها كذلك لا يوصل لها إلى ماهية ولا يوقف لها على كيفية ولا تدخلها التجزئة المأخوذة من الكمية لأن هذه إنما هي صفات الجواهر المركبة أجساماً والله يتتره عن ذلك"[٢].

ومناقشة ابن الزاغوني في هذا إنما يكون في مقامين:

الأول: مناقشته في طريقته في الإثبات، فالذي يظهر – والله أعلم – أن ابن الزاغوني وإن كان يثبت الوجه صفة زائدة على الذات إلا أنه مفوض بمعنى أنه لا يعقل لها معنى بحيث لا يكون عنده فرق في المعنى بين ما يثبته من صفة الوجه وصفة اليد أو العين فإطلاقه لهذه الصفة ليس له دلالة خاصة عنده أكثر من دلالتها على أنها صفة زائدة فلا يكون اللفظ مطابق عنده للمعنى الذي جاء به في أصل اللغة ويدل على ذلك أن ظاهر النصوص عنده ليس إلا إثبات صفات زائدة على قولنا ذات كما يقول: "... فإذا كان هذا هو المستقر في اللغة وجب حمل هذه الصفة في

---

[١] "الإيضاح "لابن الزاغوني" : ٢٨٠.

[٢] المصدر السابق: ٢٨٠.

حق الباري على ظاهر ما وضعت له وهو الصفة الزائدة على تسمية قولنا ذات"[1]، ولهذا لم يكن عنده كبير فرق بين أن يكون المراد بها الحقيقة أو المجاز وإنما غاية مطلوبه في تقريره لهذه الصفة هو إبطال حملها على الذات فهو يقول: "... الظاهر في إثبات صفة إذا أضيفت إلى مكان أريد بها الحقيقة أو المجاز فإنه لا ينصرف إلى وهم السامع أن المراد بها جميع الذات التي هي مقولة عليها... والمقصود بهذا إبطال التأويل الذي يدعيه الخصم فإذا ثبت هذا وجب أن تكون صفة خاصة بمعنى لا يجوز أن يعبر بها عن الذات ولا وضعت لها لا على سبيل الحقيقة ولا على سبيل المجاز"[2]، فهو يؤكد هنا أن مراده ليس إلا إبطال التأويل الذي يجعل الوجه بمعنى الذات، وكلامه هنا يشبه إلى حد كبير كلام ابن فورك في رده على المعتزلة وهذا الأخير مفوض ولا شك فيما يثبته من الصفات الخبرية، أما أن يكون إثباته لصفة الوجه يتحصل معه إثبات معنى مأخوذ من هذا اللفظ بحسب دلالة: الوضع اللغوي للوجه، فالظاهر أن ابن الزاغوني يمنع من إثبات هذا بل هو عنده من تكييف الصفة المنهي عنه فإنه قد أشار إلى أن آيات الصفات من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله تعالى، وهذا يعني أنها غير بينة المعنى ولا محكمة المراد ففي جوابه عن الاستشكال التالي: "قالوا: فما معنى قول أم سلمة "الاستواء معلوم والكيف مجهول، إذا كان معلومًا فكيف يكون من المتشابه والمتشابه ما لا يعلمه إلا الله تعالى؟.

قلنا: المراد بقولها الاستواء معلوم أي هذه الصفة مضافة إلى الباري تعالى ثابتة له... فنحن نعلم ثبوت هذه الصفة له بالقرآن الذي يثبت بمثله العلم فأما الإطلاع على معناه والوقوف على حقيقته فذلك أمر يعود إلى الكيفية وهو الذي قالت فيه والكيف مجهول..."[3].

---

[1] "الإيضاح لابن الزاغوني": ٢٨٠.

[2] المصدر السابق: ٢٨١.

[3] المصدر السابق: ٣٣٥.

فنص هنا على أن المعلوم من هذه الصفة هو كونها ثابتة لله تعالى أي كونها صفة زائدة أما العلم بمعناها فهو من الكيف المجهول.

بل إن الكيف ليس مجهولاً فحسب عند ابن الزاغوني ولكنه منتفيًا أيضًا في حق الله تعالى لأنه من خصائص الأجسام كما يقول "... ولأنا لم نمنع أن يقال له كيف لأنه كيف الكيف ولكن ذاته لا تقبل الكيف من جهة أن الكيف تابع للجسم..."[1]، ويقول في موضع آخر: "فالظاهر في صفته التي هي الوجه أنها كذلك لا يوصل لها إلى ماهية ولا يوقف لها على كيفية ولا تدخلها التجزئة المأخوذة من الكمية لأن هذه إنما هي صفات الجواهر المركبة أجسامًا والله يتنزه عن ذلك"[2].

ونفي الكيفية عن الله تعالى أو الماهية هو في الأصل قول النفاة معطلة الصفات من الفلاسفة وأهل الاعتزال[3] إذ نفي كيفية الشيء نفي لحقيقته في الخارج لأنه ما من شيء إلا وله كيفية وصفة وقدر وحد فإذا انتفت عنه هذه الأشياء انتفى وجوده في الواقع، أما ما اشتهر عن السلف من قولهم في نصوص الصفات: " بلا كيف"[4] فليس مرادهم نفي ثبوت الكيفية في نفس الأمر وإنما المراد نفي علم الخلق بها.

بل إننا نراه في موضع آخر يشرح طريقته في الإثبات بشكل أكثر وضوحًا حيث يقول: "وأما قولهم إن الباري حال في السماء أو في العرش فذلك أمر لا نقوله ولا نراه مذهبًا، وإنما نصف الله تعالى في ذلك بما وصف به نفسه ولا نزيد عليه بقول يوجب تحصيل معنى معقول يزيد على إطلاق الوصف. وظاهر الأمر في

---

(1) "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٣٢٣.

(2) المصدر السابق: ٢٨٢.

(3) "المقالات" للأشعري: ١٦٤.

(4) "الشريعة" للآجري: ٣٢٧، "واللالكائي "في أصول السنة": ٥٢٧/٣.

صفات الله أن تكون ملحقة بذاته فإذا امتنعت ذاته من تحصيل معنى يشهد الشاهد فيه بمعنى يؤدي إلى كيفية فكذلك القول فيما أضافه إلى نفسه من صفاته..."[١]، فقد صرح هنا أن إثبات الصفة عنده ليس إلا إطلاق الوصف عليه سبحانه أي إثباتها صفة زائدة من دون أن يعقل لها معنى يزيد على الوصف.

وفي إبطاله لشبهة التشبيه لما قالوا: "... وإن كان ظاهر الأوصاف عندكم إثبات صفة تفارق في الماهية وتقارب فيما يستحق بمثله الاشتراك في الوصف، فهذا هو التشبيه بعينه..." كان جوابه: "المقاربة تقع على وجهين: أحدهما: مقاربة في الاستحقاق لسبب يوجبه التمام والكمال ونفي النقص. الثاني: مقاربة في الاستحقاق لسبب تقتضيه الحاجة ويوجب الحس ومحال أن يراد به الثاني لأن الله تعالى قد ثبت أنه غني غير محتاج ولا يوصف بأن يحتاج إلى الإحساس لما في ذلك من النقص. فبقي الأول وصار في هذا كإثبات الصفات الموجبة للكمال ودفع النقص"[٢] فأثبت هنا نوع مقاربة مع الشاهد هي القابلية للصفات وهو القدر المشترك الذي يثبته، ونفي ما يراه من موجبات الحس أي تنزيه الله تعالى أن يكون ممن يحس بحال لأن هذه عندهم إنما هي من خصائص الأجسام المحدثة، وظاهر هذا الكلام نفي القدر المشترك الكلي بين معاني صفات الخالق وصفات المخلوق في حال إطلاقها.

وما ذهب إليه ابن الزاغوني من إثبات الصفة وتفويض معناها يتابع فيه القاضي أبا يعلى شيخ الحنابلة في وقته فإن هذا الأخير يقول: "... ولأنا لا نثبت فرحًا هو السرور بل نثبت ذلك كما أثبتنا الوجه واليد والسمع والبصر وإن لم نعقل معناه..."[٣].

---

(١) "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢٤٨.

(٢) المصدر السابق: ٢٨٣.

(٣) "إبطال التأويلات" لأبي يعلى: ١/٢٤٢.

ويقول ابن تيمية عن طريقة أبي يعلى لما تكلم عن المفوضه: "... ومنهم من يقول تجري على ظواهرها ومع هذا فلا يعلم تأويلها إلا الله فيتناقضون حيث أثبتوا تأويلاً يخالف ظاهرها وقالوا مع هذا إنها تحمل على ظاهرها وهذا ما أنكره ابن عقيل على شيخه القاضي أبي يعلى في كتاب "ذم التأويل" وهؤلاء الفرق مشتركون في القول بأن الرسول لم يبين المراد بالنصوص التي يجعلونها مشكلة أو متشابهة..."[(١)].

وفي موضع آخر يقول ابن تيميه: " ثم من هؤلاء من يقول تجري على ظواهرها ويتكلم في إبطال التأويلات بكل طريق ومن المعلوم أنه إذا كان لها تأويل يخالف ظاهرها لم تحمل على ظاهره وما حمل على ظاهره لم يكن له تأويل يخالف ذلك"[(٢)].

وسبب هذا التناقض أنهم علموا ما اشتهر عن السلف من إثبات الصفات وإمرار نصوصها كما جاءت بلا تأويل والقوم معظمين للسلف فقالوا: تجري على الظاهر كما قال السلف لكن الظاهر عند هؤلاء ليس إلا مجرد إثبات صفة زائدة أما أن يؤخذ من لفظها معنى معقول فلا لأن ظاهر ألفاظ هذه الصفات لا يدل عندهم إلا على ما هو معهود في الأذهان من صفات الخلق، ولما كانوا يرون صحة مقولة "الجسم" و"العرض" قالوا بانتفاء الكيفية عن هذه الصفات لأنها عندهم تابعة للأجسام وحملوا عليه قول السلف: "بلا كيف"، فالكيفية عندهم منتفية في نفس الأمر ومن هنا كان التأويل الذي هو عندهم صرف اللفظ عن مقتضاه لقرينة لا سبيل إليه وعلى هـــذا يحملون قوله تعالى: ﴿**وما يعلم تأويله إلا الله**﴾ (آل عمران: ٧).

ويتلخص مما سبق أن الظاهر الذي يثبتونه هو ظاهر النص الدال على إثبات صفة زائدة والظاهر الذي ينفونه هو ظاهر لفظ الصفة الدال عندهم على ما هو مختص بالمخلوق فما هم فيه أقرب إلى التلبيس منه إلى التناقض.

---

(١) "الدرء" لابن تيميه: ١٦/١.

(٢) المصدر السابق: ٣٨١/٥.

المقصود أن قول القائل: تجرى على الظاهر بل وحتى إبطاله للتأويل لا يستلزم أن يكون مقتفيًا أثر السلف بالتمام والكمال بل إن هناك من يقول: تجري على الظاهر ويمنع تأويلها ويفوض المراد منها إلى الله تعالى وهو في حقيقة أمره نافٍ لها جازمًا بعدم دلالتها على صفة زائدة، ومن هذا القبيل قول إمام الحرمين في "النظامية": "اختلفت مسالك العلماء في الظواهر التي وردت في الكتاب والسنة وامتنع على أهل الحق اعتقاد فحواها وإجراؤها على موجب ما تبتدره أفهام أرباب اللسان منها – أي أن أهل الحق امتنعوا من إثبات دلالتها على الصفة لأن ظاهرها في اللغة تشبيه – فرأى بعضهم تأويلها والتزام هذا المنهج في آي الكتاب وما يصح من سنن الرسول صلى الله عليه وسلم وذهب أئمة السلف إلى الانكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردها وتفويض معانيها إلى الرب تعالى والذي نرتضيه رأيًا وندين الله به عقلاً إتباع سلف الأمة..."[1] فتفويض الجويني هنا ليس تفويضًا لمعنى الصفة مع الإقرار بها وإنما تفويض للمراد من النص والظاهر الذي قال بإمراره هو مجرد إطلاق اللفظ.

ولعل ابن تيميه يعني هذين النوعين من المفوضة عندما يقول: "ثم كثير منهم يذمون ويبطلون تأويلات أهل البدع من الجهمية والمعتزلة وغيرهما وهذا جيد لكن قد يقولون تجري على ظواهرها وما يعلم تأويلها إلا الله فإن عنوا بظواهرها ما يظهر من المعاني كان مناقضًا لقولهم إن لها تأويلاً يخالف لا يعلمه إلا الله وإن عنوا بظواهرها مجرد الألفاظ كان معنى كلامهم أنه يتكلم بهذه الألفاظ ولها باطن يخالف ما ظهر منها وهو التأويل وذلك لا يعلمه إلا الله وفيهم من يريد بإجرائها على ظواهرها هذا لمعنى وفيهم من يريد الأول..."[2]، وهذا حق إذا فسر مراده بقوله ما يظهر من المعاني أي ما يظهر من دلالة النصوص على الصفة الزائدة أما إن كان مراده ما يظهر من معاني الصفات فلا أعلم أحد من هؤلاء يحمل صفات الله الخبرية على ظاهر معانيها اللغوية.

المقصود أن التفويض الذي يعنيه الجويني يختلف تمامًا عن التفويض الذي يعنيه أبو يعلى وابن الزاغوني من إثبات الصفة لله تعالى وتفويض معناها إذ أن

---

[1] "النظامية" للجويني: ٣٢.

[2] "مجموع الفتاوي": ٣٥٩/١٧.

تفويض الجويني ليس بينه وبين مذهب المعتزلة المعطلة فرق حقيقي إلا في العبارة: المعتزلة يمنعون من إجرائها على ظاهرها بل بعضهم يمنع حتى من إطلاق اللفظ إلا في قراءة القرآن الكريم[١] بينما هؤلاء يقولون بإجرائها على ظاهرها والاختلاف الثاني أن المعتزلة يجتهدون في تدبر القرآن ومعرفة معانيه وهؤلاء بمنزلة الأميين الذين لا يعلمون فيكون المعتزلة خير منهم من هذا الوجه.

* * *

أما المقام الثاني فحول طريقته في التقرير وإبطال التأويل لصفة الوجه:

بنى ابن الزاغوني إثباته لهذه الصفة على أمرين:

الأول: أن الأصل في اللغة حمل الخطاب على الظاهر المتبادر منه، فبعد أن ادعى "أنه قد ثبت في عرف الناس وعادتهم في الخطاب العربي الذي أجمع عليه أهل اللغة أن تسمية الوجه في أي محل وقع من الحقيقة والمجاز يزيد على قولنا ذات"[٢] قال: "... فإذا كان هذا هو المستقر في اللغة وجب حمل هذه الصفة في حق الباري تعالى على ظاهر ما وضعت له وهو الصفة الزائدة على تسمية قولنا ذات"[٣].

ثم أخذ المصنف يبين أن المعاني المجازية كقولنا: وجه القوم، وجه الثوب، وجه الرأي – لا يصح حملها على الوجه في حق الله تعالى "فإذا بطلت هذه الأقسام وجب أن يحمل على إثبات صفة هي الوجه التي يستحقها الحي"[٤].

ونلاحظ على المصنف في تقريره السابق أن كل همه نفي أن يكون الوجه في اللغة يأتي بمعنى الذات[٥]، وهذا غير نافع لأن حتى المعتزلة الذين يقولون بانتفاء صفة الوجه في حق الله تعالى لا يقولون إن دلالة الخطاب في قولنا: "وجه القوم"

---

[١] "المقالات" للأشعري: ١٥٢.

[٢] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢٨٠.

[٣] المصدر السابق: ٢٨٠.

[٤] المصدر السابق: ٢٨١.

[٥] وكلامه في هذا قريب من كلام ابن فورك في "مشكل الحديث".

هي نفس دلالته في قولنا "ذات القوم" وإنما الخلاف: هل "الوجه" المضاف إلى الله تعالى مضاف على سبيل المجاز فلا يكون هناك صفة في الخارج أم أنه حقيقة فيكون صفة لله تعالى؟ ولذلك احتاج المصنف أن يبين استحالة احتمال هذه المعاني المجازية في حق الله تعالى فكأنه جعل الأصل والظاهر في هذا الخطاب مشتركًا بين الحقيقة والمجاز، وهذا باطل لا يجوز فإن "الوجه" المضاف إلى الله تعالى ليس عامًا ولا مطلقًا حتى يحتمل تلك المعاني المجازية ولكنه وجه مختص بالحي الذي ليس كمثله شيء وهذا "الوجه" في مثل هذه الحال الأصل فيه والظاهر منه هو الصفة التي يستحقها الحي، وهو المعنى المأخوذ من لفظ الوجه بحسب الوضع اللغوي. ولا يجوز أن يعدل عن هذا الأصل والظاهر إلا بقرينة صارفة في نفس خطاب المتكلم به لاسيما ونحن نصف هذا الخطاب "بالبيان البليغ" وأنه نزل هدى ورحمة للعالمين إنسهم وجنهم عربيهم وعجميهم عالمهم وعاميهم ذكيهم وبليدهم.

فمن الأصول التي يذكرها الأئمة في بيان بطلان التأويل: أن النصوص الواردة في ذلك قد احتف بها من القرائن وسياق الكلام ما يجعلها غير محتملة التأويل البتة، فإن قوله تعالى: "ذو الجلال والإكرام" لا يصح أن يكون وصفًا لذات الرب وإلا كان مجرورًا بالإضافة كما في قوله تعالى: ﴿تبارك اسم ربك ذي الجلال والإكرام﴾ (الرحمن – ٧٨) ثم إن الشيء لا يضاف إلى نفسه.

وقد تأول النفاة الوجه بأمور أخرى غير الذات وبين أئمة أهل السنة استحالتها بمثل هذا الطريق ومن ذلك الوجوه التي ذكرها الإمام الدارمي في رده على المريسيي، وسنذكرها مختصرة كما يلي:

أ- أن الوجه الذي وصفه الله تعالى بالجلال والإكرام على دعواهم مخلوق "أفيجوز أن يقال للقبلة أو أعمال العباد: ذو الجلال والإكرام؟ فقد علم المؤمنون من خلق الله أنه لا يقدس وجه بذي الجلال والإكرام غير وجه الله تعالى"[١].

---

[١] "الرد على المريسي" للدارمي: ٤٢٠.

ب- أن هذا التأويل لم يسنده إلى "رسول الله صلى الله عليه وسلم بأثر مأثور منصوص مشهور... لما قد روي عنه صلى الله عليه وسلم خلافه ففي قوله تعالى: ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾ قال صلى الله عليه وسلم: "النظر إلى وجه الله" أفيجوز أن يتأول هذا أنه قال: الزيادة النظر إلى الكعبة أو إلى أعمال المخلوقين"[1].

ج- أنه صلى الله عليه وسلم كان يقول في دعائه: "اللهم إني أسألك لذة النظر إلى وجهك[2]، أفيصح أن يحمل على أنه يطلب لذة النظر إلى أي من التأويلات السابقة تعالى الله الكريم الذي كل شيء هالك إلا وجه نفسه الذي هو أحسن الوجوه وأجمل الوجوه وأنور الوجوه الموصوف بذي الجلال والإكرام الذي لا يستحق هذه الصفة غير وجهه.

د- قوله صلى الله عليه وسلم: "حجابه النور لو كشفها لأحرقت سبحان وجهه كل شيء أدركه بصره"[3] أفيستقيم أن يتأول هذا أنه أحرقت سبحان وجه الثوب أو الرأي أو القدم لكل شيء أدركه بصره[4]؟!

هـ- لما نزلت قوله تعالى: "قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابًا من فوقكم أو من تحت أرجلكم"، قال صلى الله عليه وسلم: "أعوذ بوجهك" أفيجوز أن يستعاذ بمخلوق.

وهنا تبرز ملاحظة أخرى وهي أن ابن الزاغوني لم يستدل على تقرير هذه الصفة بغير القرآن فإنه لم يورد الأحاديث والآثار الكثيرة التي ورد فيها "الوجه" مضافًا إلى الله تعالى، وفي ذكر ذلك دلالة قاطعة على إثبات هذه الصفة من وجهين:

---

(1) "الرد على المريسي" للدارمي: ٤١٩، رواه المصنف في رده على الجهمية برقم ١٩٠، وابن جرير في التفسير برقم: ١٧٦٢٧.

(2) المصدر السابق: ٤٢٠، رواه النسائي في سننه (٥٤/٣) برقم: ١٣٠٤، والحاكم في المستدرك (٥٢٤/١)، وصححه ووافقه الذهبي.

(3) رواه مسلم: (١٦٢/١) برقم: ٢٩٤.

(4) "الرد على المريسي" للدارمي: ٤٢٤.

الأول: أن الدلالة الظاهرة إذا تكاثرت وتواترت أصبحت نصًا غير قابل للاحتمال أو التأويل، والمتكلمون لعلمهم أن الدلالة في هذا لا تقبل التأويل عمدوا إلى طريق آخر وهو التشكيك في ثبوت هذه الأحاديث والآثار.

الثاني: أن الصحابة الذين رضي الله عنهم واختارهم وزراء لنبيه وشهدت لهم الأمة بالخيرية وعايشوا التنـــزيل وشاهدوا قرائن الأحوال قد تلقوا هذه الظواهر من غير استشكال ولا سؤال بل بلغوها مؤمنين بها ولم يؤثر عنهم حرفًا واحدًا في تأويلها – وهم في اللغة من هم – بل إن تلاميذهم أقروا بما يوجب إمرار هذه الظواهر كما جاءت فبهذا نطق الزهري ومكحول وأمثالهم[1].

ومن المعلوم أنه يستحيل أن يكونوا على غير هدى في دينهم وهم سادات الأمة فلا يستقيم عقلاً ولا شرعًا أن يكون الحق إنما عرف من قبل غيرهم ممن تولى السبيل وشق صف الجماعة أمثال الجعد بن درهم والجهم بن صفوان.

الأمر الثاني: الذي بنى عليه المصنف إثباته لصفة الوجه هو بيانه أن إثبات هذه الصفة لا يلزم منه محذور التشبيه أو التجسيم، فإنه قد أجاب عن "قولهم: إذا ثبت أنها صفة إذا نسبت إلى الحي فلم يعبر بها عن الذات وجب أن تكون عضوًا وجارحة ذات كمية وكيفية"[2] بأن هذا "لا يلزم من جهة أن ما ذكروه ثبت بالإضافة إلى الذات في حق الحيوان المحدث لا من خصيصة صفة الوجه ولكن من جهة نسبة الوجه إلى جملة الذات فيما يثبت للذات من الماهية المركبة بكمياتها وكيفياتها وصورها... فأما الوجه المضاف إلى الباري فإنا ننسبه إليه في نفسه نسبة الذات إليه وقد ثبت أن الذات في حق الباري لا توصف بأنها جسم مركب يدخله الكمية وتتسلط عليه الكيفية ولا يعلم له ماهية فالظاهر في صفته التي هي الوجه أنها كذلك لا يوصل لها إلى ماهية ولا يوقف لها على كيفية ولا تدخلها التجزئة المأخوذة من الكمية لأن هذه إنما هي صفات الجواهر المركبة أجسامًا والله يتنزه عن ذلك"[3].

---

[1] "شرح أصول السنة" للالكائي: م٢/٤٧٨.

[2] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢٨٢.

[3] المصدر السابق: ٢٨٢.

وهذا الأصل الذي ذكره المصنف في رده شبهة التجسيم والتشبيه والقاضي بأن حكم الصفات كحكم الذات أو بعبارة أخرى: الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات فكما أن إثباتنا للذات إثبات وجود ولا يلزم منه تمثيل ولا تكييف فكذلك إثبات الصفات لا يلزم منه تمثيل ولا تكييف، هو أصل عقلي صحيح تردد ذكره عند الأئمة منذ وقت مبكر دلالة على عظم مترلته عند أهل السنة والحديث فهذا الإمام أبو نصر السجزي يرد على من يصمون أهل الإثبات بالتجسيم ويقول في رسالته إلى أهل زبيد: "الفصل الثامن: في بيان أن الذي يزعمون بشاعته من قولنا في الصفات ليس على ما زعموه ومع ذلك فلازم لهم في إثبات الذات مثل ما يلزمون أصحابنا في الصفات"[1] أي أنه إذا لزم من إثبات الصفات تجسيم أو تشبيه لاتفاق الأسماء فطرد هذا أن من يثبت الذات مشبه أيضًا.

وفي إيضاح هذا الأصل يقول أبو عثمان الصابوني: "... وعلموا وتحققوا أن صفات الله سبحانه لا تشبه صفات الخلق كما أن ذاته لا تشبه صفات الخلق..."[2].

وممن أكد على هذا الأصل في وقت مبكر الإمام الخطابي إذ يقول: "والأصل في هذا أن الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات ويحتذى حذوه ومثاله فإذا كان معلومًا أن إثبات ذات الباري سبحانه إنما هو إثبات وجود لا إثبات كيفية فكذلك إثبات صفاته إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف.. حتى قال: وعلى هذا جرى قول السلف في أحاديث الصفات"[3].

بل إن أبا الحسن الأشعري قرر هذا الأصل بوضوح حيث قال: "وأجمعوا على أن صفته عز وجل لا تشبه صفات المحدثين كما أن نفسه لا تشبه أنفس المخلوقين"[4].

---

[1] "رسالة السجزي إلى أهل زبيد" : ١٨٥، الإمام العالم الحافظ شيخ السنه أبو نصر عبيد الله بن سعيد السجستاني شيخ الحرم مصنف "الإبانة" في أن القرآن غير مخلوق توفي سنة ٤٤٤هـ، ينظر" السير": ١٧/٦٥٤.

[2] "عقيدة السلف وأصحاب الحديث" للصابوني: ٦٠.

[3] "الغنيه عن الكلام وأهله" للخطابي، نقلاً عن "الفتوى الحموية" لابن تيميه: ٣٥.

[4] "رسالة أهل الثغر" للأشعري: ٦٥.

وقد علق الذهبي على قول نعيم بن حماد: "من شبه الله بخلقه فقد كفر ومن أنكر ما وصف الله به نفسه فقد كفر وليس ما وصف به نفسه ولا رسوله تشبيهًا" بقوله: "أراد أن الصفات تابعة للموصوف فإذا كان الموصوف: "ليس كمثله شيء" في ذاته المقدسة فكذلك صفاته لا مثل لها إذ لا فرق بين القول في الذات والقول في الصفات وهذا مذهب السلف"[1].

وهذا الأصل إنما يحتاجه من يثبت قدرًا مشتركًا في أصل المعنى بين وجه الخالق سبحانه ووجه المخلوق تحصل به نوع مشابهة وموافقة من هذا الوجه، أما من لا يثبت لوجه الخالق سبحانه المعنى الذي جاء به اللفظ في اللغة عند إطلاقه أو يجعل الاشتراك بين وجه الخالق ووجه المخلوق من قبيل الاشتراك اللفظي فلا معنى لتقريره هذا الأصل إذا أن مجرد الإطلاق لا يمنع منه حتى الملاحدة إذا تظاهروا بالشرع وإنما يمنعون منه إذا فهم منه معنى.

والصحيح الذي عليه الجمهور أن هذه الأسماء ليست من قبيل المشترك اشتراكًا لفظيًا ولكنها من قبيل المتواطئ وإلا لم تصح قسمة الموجود أو العلم إلى قديم ومحدث فلولا أن بين القديم والمحدث معنى عام مشترك هو مسمى اللفظ عند إطلاقه ما قبلت هذا التقسيم. وهذا المعنى العام المشترك إنما هو واحد في الذهن حال الإطلاق أما عند الإضافة والتخصيص فليس هناك شيئًا بعينه يقع الاشتراك فيه بل إذا قيد بالخالق فلا يدل على شيء من خصائص المخلوق وإذا قيد بالمخلوق فلا يدل على شيء مما يختص بالرب سبحانه، ولكن العقل يفهم من المطلق قدرًا مشتركًا بين المسميين يحصل به فهم الخطاب.

وهنالك أصل عقلي آخر استعمله المصنف لبيان أن ما يثبته في هذه الصفات الخبرية لا يلزم منه محذور عقلي: "القول في بعض الصفات كالقول في البعض

---

[1] "سير أعلام النبلاء" للذهبي: (١٣/٢٩٩).

الآخر" وذلك بأن يعارضهم بما يثبتونه من الصفات المعنوية، ولهذا فهو يقول: "لو جاز لقائل أن يقول ذلك في الوجه والسمع والبصر وأمثال ذلك من صفات الذات فينتقل بذلك عن ظاهر الصفة فيها إلى ما سواها لمثل هذه الأحوال الثابتة في المشاهدات لكان في الحياة والعلم والقدرة أيضًا كذلك فإن العلم في الشاهد عرض قائم بالقلب... وذلك غير لازم مثله في حق الباري لأنه مخالف للشاهد في الذاتية وغير مشارك لها في إثبات ماهية..."[1]، وهذا يصلح ردًا على متأخري الأشعرية الذين وافقوا المعتزلة على نفي هذه الصفات مع إثباتهم للصفات العقلية، أما من ينفي الصفات كالمعتزلة عمومًا فإننا نعارضه بما يثبته من الأسماء الحسنى.

وفي هذا الأصل يقول أبو الحسن الأشعري: "إن حملتم على الشاهد وقضيتم به على الله عز وجل فكذلك لم نجد حيًا من الخلق إلا جسمًا ولحمًا ودمًا فاقضوا بذلك على الله عز وجل تعالى عن ذلك... وإن أثبتم حيًا لا كالأحياء منا فلما أنكرتم أن تكون اليدان اللتان أخبر الله عز وجل عنهما يدين ليستا نعمتين ولا جارحتين ولا كالأيدي"[2].

وهذا أصل عقلي صحيح يدحض الدعاوي التي يشنع بها أهل البدعة على أهل السنة وبيان ذلك أن التشبيه المنهي عنه ليس هو نفي القدر المشترك إذ ما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك وليس هو اتفاق المسميين في بعض الأسماء والصفات وإنما نفت الأدلة العقلية والسمعية ما يستلزم اشتراكهما فيما يختص به الخالق مما يختص بوجوبه أو جوازه أو امتناعه فلا يجوز أن يشركه مخلوق في شيء من خصائصه سبحانه.

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢٨٢.

[2] "الإبانة" للأشعري: ٦٠.

ثم إن الوجه في اللغة مستقبل كل شيء وأول ما يواجه منه فوجه الشيء ما واجه به وأقبل ووجه كل شيء بحسبه فوجه الحائط أحد جانبيه ووجه الرأي ما يظهر منه الصواب فالوجه في كل محل بحسب ما يضاف إليه فإن أضيف إلى زمن كان زمنًا وإن أضيف إلى من "ليس كمثله شي" كان وجهه تعالى كذلك.

وأخيرًا فإن تأويل هذه الصفة إنما عرف في الأصل من قبل الجهمية والمعتزلة معطلة الصفات حيث حملوها على الذات كما قال المصنف أما أهل السنة والمنتسبين لها فلا يعرف لهم قولاً غير الإثبات كما قال ابن خزيمة: "فنحن وعلمائنا من أهل الحجاز وتهامة واليمن والعراق والشام ومصر مذهبنا: أنا نثبت له ما أثبته الله لنفسه نقر بذلك بألسنتنا ونصدق ذلك بقلوبنا من غير أن نشبه وجه خالقنا بوجه أحد من المخلوقين عز ربنا أن يشبه المخلوقين وجل ربنا عن مقالة المعطلين..."[1].

حتى جاء البغدادي وأصحابه وحملوها على الذات متابعة للمعتزلة حيث يقول: "والصحيح عندنا أن وجهه ذاته"[2] ثم اشتهر التأويل بين المنتسبين للسنة والحديث على يد إمام الحرمين الجويني الذي قال فيه: "والأظهر حمله على الوجود"[3].

* * *

---

[1] "التوحيد" لابن خزيمه: ٢٦/١.

[2] "أصول الدين" للبغدادي: ١١٠.

[3] "الإرشاد" للجويني: ١٥٧.

٢- **صفة اليد:** يقول ابن الزاغوني: "قد وصف الباري نفسه في القرآن باليدين بقوله تعالى: ﴿ **لما خلقت بيدي** ﴾ (ص:٧٥)، وقوله تعالى: ﴿ **وقالت اليهود يد الله مغلولة" إلى قوله: "بل يداه مبسوطتان** ﴾ (المائدة: ٦٤)، وهذه الآية تقتضي إثبات صفتين ذاتيتين تسميان بيدين وذهبت المعتزلة وطائفة من الأشعرية إلى أن المراد باليدين النعمتين، وذهبت طائفة من الأشعرية إلى أن المراد باليدين ها هنا القدرة. والدلالة على كونهما صفتين ذاتيتين يزيدان على النعمة وعلى القدرة أنا نقول: القرآن نزل بلغة العرب واليد المطلقة في لغة العرب وفي معارفهم وعاداتهم المراد بها إثبات صفة ذاتية للموصوف لها خصائص فيما يقصد بها وهي حقيقة في ذلك كما ثبت في معارفهم الصفة التي هي القدرة..."[1].

وعلى ضوء ما سبق يمكن أن نخلص إلى أن مذهبه إثبات "اليد" صفة لله تعالى زائدة على النعمة والقدرة. ثم هو ينفي "إثبات العضو والجارحة والجسمية والبعضية والكمية والكيفية"[2] صفات لهذه اليد الكريمة أو حتى أن يقتضي ذلك إثبات المماسة[3] صفة لهذه اليد الكريمة.

ونحن إذ نجد تأكيده على أن اليد صفة حقيقية لله تعالى، وتصريحه بأن الله تعالى يفعل بها ويخلق وإبطاله قول من حملها على النعمة أو القدرة قد يفهم منه بادئ الأمر أنه يثبتها على الطريقة السلفية بتمامها وكمالها بينما الراجح أن إثباته "لليد" من جنس إثباته "للوجه" أي أنه لا يثبت معناها في أصل اللغة ويدل على ذلك أمور:

١- اليد الحقيقية التي هي صفة لله تعالى عند ابن الزاغوني تتبع ذات الباري والتي هي عنده "ليست بجوهر ولا جسم ولا عرض، ولا ماهية له تعرف وتدرك وتثبت في شاهد العقل ولا ورد ذكرها في نقل وإذا ارتفع عنه إثبات الماهية فالكمية والكيفية والجزئية والإبعاض والبعضية تتبع إثبات الماهية..."[4] فابن الزاغوني هنا

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢٨٤.

[2] المصدر السابق: ٢٨٧.

[3] المصدر السابق: ٢٨٧.

[4] المصدر السابق: ٢٨٦.

ليس نافيًا علم الخلق بماهية الباري وكيفية صفاته فحسب بل إنه منكر أصلاً أن يكون له سبحانه ماهية أو كيفية في نفس الأمر وكذلك صفاته، وبالتالي فأي معنى يمكن أن يتحصل من شيء كهذا ولهذا كانوا يعدون من يثبت حقيقة معاني هذه الصفات مشبه وأئمة السلف يعدون من ينكر أن يكون لله كيفية في نفس الأمر بمترلة من ينكر حقيقة وجوده لأنه ما من شيء إلا وله كيفية.

٢- ابن الزاغوني لا يثبت مقتضى الفعل والخلق باليد الحقيقية لله تعالى وهو المس بل ذلك عنده محال لأنه من أوصاف الأجسام[١]عنده، ولهذا فقد فسر قوله بأن الله يخلق بها بما ينفي أن يكون الله تعالى قد خلق آدم حقيقة بيده حيث جعل هذا الخلق إنما يقال على سبيل تشريف آدم وتعظيمه إذ أنه يقول "قدرته تعالى المقترنة بإرادته تكفي في إيجاد آدم وهو تعالى مستغن في صنعه وفعله عن آله تقتضي المماسة والملاصقة إلا أنه لما أضاف خلق آدم إلى يديه إضافة على سبيل التعظيم والتشريف حيث خصه دون إبليس بصفة تقريب واختصاص تقتضي إبطال حجة إبليس في التفضيل..[٢]" والمصنف إنما يذكر ذلك شرحًا لمعنى إثباته للاستواء صفة لله تعالى وسنرى أنه لا يثبت الاستواء فعلاً قائمًا بالله تعالى ولكنه عنده اختصاص خص الله به العرش دون غيره للتعريف والتعظيم على سبيل الإضافة والنسبة، فليس هنا استواء في الحقيقة وإنما هو تقريب للعرش دون غيره من مخلوقاته.

٣- أصول المصنف لا تتماشى مع الإثبات الكامل لهذه الصفات الخبرية فإنه قد أشار في موضع آخر إلى أن الاستواء والذي قاس به "اليد" هو من المتشابه الذي لا يعلم معناه وحقيقته إلا الله تعالى وحمل على ذلك قول السلف: "والكيف مجهول" في الوقت الذي فسر فيه العلم بالاستواء على أنه مجرد إثباته صفة لله تعالى زائدة على الذات تختص بلفظ لكن غير معلوم المعنى.

---

[١] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢٨٧.

[٢] المصدر السابق: ٣٠٥.

٤- نفيه أن تكون اليد جارحة أو عضو يشير إلى أن ظاهرها عنده ما هو معهود من صفات المخلوقين ولذلك فهو يحتاج إلى نفيه.

* * *

أما طريقته في تقرير هذه الصفة فقد بناه على أمرين:

الأول: أن الأصل في اللغة حمل الخطاب على الحقيقة والظاهر، و"هذا هو الأصل في هذه الصفة وإنهم لا ينتقلون عن هذه الحقيقة إلى غيرها مما يقال على سبيل المجاز إلا بقرينة تدل على ذلك..."[(١)] ثم وضح أن إثبات "اليد" صفة لله تعالى لا يلزم منه تشبيه ولا تجسيم بحيث يحيله العقل فيكون الكلام مصروفًا عن حقيقته، وقد قرر انتفاء هذا المعارض العقلي أو القرينة الصارفة بأصلين عقليين صحيحين سبق الكلام عليهما في إثبات "صفة الوجه" إلا أنه – هنا – زادهما: بيانًا وتأكيدًا:

الأول: "القول في الصفات فرع عن القول في الذات" فهو يقول: "النفار من قولنا "يد" مع هذه الحال – (أي انتفاء الكيفية والماهية) – كالنفار من قولنا ذات ومهما دفعوا به إثبات ذات مع وصفنا فهو سبيل إلى دفع يد لأنه لا فرق عندنا بينهما في الإثبات.."[(٢)] وذلك لأن "نسبة اليد إليه تعالى كنسبة الذات إليه"[(٣)]، ومقصوده في هذا أنه لا يلزم تشبيه ولا تجسيم من إثبات اليد كما أنه لا يلزم ذلك من إثبات الذات لله تعالى لأن إثباهما إثبات وجود لا كيفية، وهذا أصل صحيح يبين أن العقل لا يمنع من إثبات هذه الصفة الخبرية وحسب بل إنه يدل على ما دل عليه الخبر "فمهما دفعوا به إثبات ذات على ما وصفنا فهو سبيل إلى دفع يد لأنه لا فرق عندنا بينهما في الإثبات وإن عجزوا عن ذلك بثبوت الدليل القاطع الملزم

---

(١) "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢٨٤.

(٢) المصدر السابق: ٢٨٦.

(٣) المصدر السابق: ٢٨٧.

للإقرار بالذات على ماهي عليه... فذلك هو الطريق في تعجيزهم عن نفي يد هي صفة تناسب الذات فبما نثبت لها من ذلك"[1]، أي كما أنه يستحيل إنكار ثبوت الذات لقيام الدليل القاطع فكذلك يستحيل إنكار يد هي صفة لها لثبوت ذلك بالدليل القاطع بل إن إنكار "اليد" مفض للقول بإنكار الخالق، وهذا الكلام وإن اتفاقنا معه في المبدأ لكننا لا نسلم له بأن اليد ثابتة بنفس طريق ثبوت الذات فإن الذات ثابتة بالعقل والنقل وإجماع الأمة بل وأصحاب الملل وعامة طوائف بني آدم أما الثانية فهي خبرية خالف فيها المعتزلة ومن تابعهم من متأخري متكلمي أهل السنة وهذا الخلاف وإن كان غير معتبر لكن قضية أجمعت عليها الأمة كلها لا تكون بمترلة قضية افترقت فيها الأمة فإن الأولى يكفر المخالف فيها والثانية يبدع فيها.

والأصل الثاني: "القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر" حيث يقول: "وإن قالوا: المحل الذي أضيفت إليه اليد – وهو ذات الباري – لا يصلح لإثبات اليد الحقيقية فهذا محال من جهة أنا قد اتفقنا على أن ذات الباري تقبل إضافة الصفات الذاتية على سبيل الحقيقة كالوجود والعلم والقدرة والإرادة وغير ذلك من صفات الإثبات..."[2]، أي إن منعوا من إثبات هذه الصفة من جهة أن الباري ليس بجسم وهذه لا تقوم إلا بجسم بحسب الشاهد، قلنا لهم: وكذلك الصفات المعنوية في الشاهد لا تقوم إلا بجسم، فلما لم يمنع هذا من إثباتها فكذلك هنا لأن إثبات الصفات على ما يليق بالخالق سبحانه.

والأمر الثاني: الذي بنى عليه تقريره لصفة اليد هو بيانه أن النصوص الواردة فيها "اليد" يمتنع تأويلها، فهو يقول: "إذا تأملنا المراد بقوله تعالى: ﴿**ما منعك**

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢٨٦.

[2] المصدر السابق: ٢٨٧.

أن تسجد لما خلقت بيدي ﴾ (ص: ٧٥) امتنع أن يكون المراد به النعمة أو القدرة وذلك أن الله تعالى أراد تفضيل آدم عليه السلام على إبليس..."[١] ثم ذكر وجهين لامتناع أن يراد بها غير الصفة: الأول أن إبليس عند الخصم يكون خلق بما خلق آدم فلا يصبح لآدم مزية عليه، والثاني أنه أضاف "الخلق" وهو فعل الله تعالى إلى يده سبحانه والفعل متى أضيف إلى اليد اقتضى إضافته إلى ما يختص بالفعل وليس إلا اليد[٢]، ولأن ذلك يقتضي أنه سبحانه خلق آدم بمخلوق هو النعمة وذلك غير جائز[٣].

أما حملها على القدرة فقد ذكر أنه لا يصح لأن قدرة الله تعالى واحدة لا تدخلها التثنية والجمع[٤].

وتلخيص ما سبق أن "اليد" ثابتة لله تعالى بدلالة الأصل في اللغة وهو الحمل على الظاهر والحقيقة وبدلالة قرائن الحال وسياق الكلام المؤكدة لهذه الحقيقة وهذا الظاهر بحيث يكون التأويل في هذه النصوص متعذر.

والأصل الأول محل اتفاق من الناس ولكن النفاة يدعون أن هذا الظاهر عارضه قواطع عقلية توجب العدول به عن ظاهره والسر في هذا أنهم لم يفهموا من ألفاظ الصفات إلا ما هو معهود من صفات الخلق وكأن هذه الألفاظ مطلقة غير مقيدة بحيث تتناول صفات المخلوق والحق أن إضافتها للخالق تمنع ما قد يتوهم فيها فتكون خاصة بالخالق لا يدخلها شيء من خصائص المخلوق وهذا ما أراد المصنف بيانه في تقريره امتناع أن يستلزم الإثبات التشبيه أو التجسيم حيث بين أن الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات وبمعارضته لهم بما يثبتون من الصفات المعنوية، وقد سبق الكلام على هذين الأصلين أثناء مبحث صفة الوجه فلا نعيده.

---

(١) "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢٨٥-٢٨٦.

(٢) المصدر السابق: ٢٨٥-٢٨٦.

(٣) المصدر السابق: ٢٨٩.

(٤) المصدر السابق: ٢٩٠.

أما بيان امتناع التأويل في هذه النصوص الواردة في صفة اليد فهو أحد المسالك التي كان الأئمة يقررون فيها بطلان التأويل وإن كان المصنف لم يذكره في صفة الوجه فإنه قد قرره في هذه الصفة على أكمل وجه والسب في هذا والله أعلم أن النصوص الواردة في "اليد" أصرح ما تكون وأبعد ما تكون عن التأويل فكان الأئمة يكثرون الكلام فيها لأنه متى ما تقررت أصبح غيرها تبعًا لها، والمصنف ذكر ثلاثة أوجه لبيان امتناع التأويل في قوله تعالى "لما خلقت بيدي":

١- أن هذا يبطل مزية آدم عليه السلام في كونه مخلوقًا بيده دون غيره.

٢- أن اليد مضافة إلى العقل وهذه قرينة على أن المراد باليد الصفة لا غير.

٣- أن "اليد" مثناة في الآية وقدرة الله واحدة.

وهذه الأوجه الثلاثة ذكرها بعينها أبو الحسن الأشعري في كتاب "الإبانة"[١]، وقد سبقه إلى ذلك الإمام الدارمي في رده على المريسيي العنيد[٢].

والعجيب أن هذه التأويلات التي يذكرها متأخرو المتكلمين من الأشاعرة[٣] هي بعينها التي ذكرها الجهمية وأبطلها الإمام الدارمي، ومن الأوجه التي ذكرها هذا الإمام في إبطال تأويل اليد قوله: "فيستحيل في كلام العرب أن يقال لمن ليس بذي يدين أو لم يكن قط ذا يدين إن كفره وعمله بما كسبت يداه وقد يجوز أن يقال: بيد فلان أمري ومالي وبيده الطلاق والعتاق والأمر وما أشبهه وإن لم تكن هذه الأشياء موضوعة في كفه بعد أن يكون المضاف إليه من ذوي الأيدي فإذا لم يكن المضاف إلى يده من ذوي الأيدي يستحيل أن يقال: بيده شيء من الأشياء وقد يقال: بين يدي الساعة كذا وكذا كما قال الله: ﴿بين يدي عذاب

---

[١] "الإبانة" للأشعري: (٥٩-٦١).

[٢] "الرد على المريسي" للدارمي: ٦٤-٩٣ – ١٢٥.

[٣] "أصول الدين" للبغدادي: ١١٠.

شديد ﴾ (سبأ: ٤٦)... فيجوز أن يقال بين يدي كذا وكذا كذا لما هو من ذوي الأيدي وممن ليس من ذوي الأيدي.

ولا يجوز أن يقال: بيده إلا لمن هو من ذوي الأيدي..."[١]، ومعنى هذا الكلام أن اليد وإن كانت تأتي في اللغة بمعاني غير اليد التي هي الصفة للحي لكن تحديد هذه المعاني ليس اعتباطًا ولا اجتهادًا وإنما يتبين من سياق الكلام ويتضح المراد من تراكيب الألفاظ كما هو الحال في كل اللغات ثم إن هذه اليد إذا أضيفت إلى الحي وأريد بها أيًا من المعاني المجازية الدالة على الامتنان والكمال استلزمت في لغة العرب إثبات اليد التي هي الصفة للحي، أما غير الحي كقولنا يد الحائط فيده من جنسه فإن يدي الشيء أمامه وقدامه وهذا مما يتنوع فيه المضاف يتنوع المضاف إليه.

و نذكر هنا جملة من تنوع دلالات الكتاب والسنة على إثبات صفة اليد لله تعالى لم يشر إليها المصنف، ولا شك أن هذا التنوع يدل دلالة قاطعة على امتناع أن يكون المراد بها غير اليد التي هي صفة للحي، ومن ذلك:

١- وصفها باليمين في قوله تعالى: ﴿ **والسموات مطويات بيمينه** ﴾ (الزمر: ٦٧) وعن عبدالله بن عمر رضي الله عنه قال قال صلى الله عليه وسلم: "إن المقسطين عند الله على منابر من نور عن يمين الرحمن عز وجل وكلتا يديه يمين..."[٢].

٢- وصفها بالقبض والطي كما في قوله تعالى: ﴿ **والأرض جميعًا قبضته يوم القيامة** ﴾ (الزمر: ٦٧)، وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "يقبض الله الأرض ويطوي السموات بيمينه.."[٣].

---

[١] "الرد على المريسي" للدارمي: ٦٧.

[٢] رواه مسلم: (١٤٥٨/٣) برقم: ١٨٢٧.

[٣] رواه البخاري (١٨١٢/٤) برقم: ٤٥٣٤.

٣- وصفها بالكف والأخذ كما في حديث أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "... إلا أخذها الرحمن بيمينه وإن كانت تمرة فتربو في كف الرحمن حتى تكون أعظم من الجبل..."[١].

٤- وصفها بالأصابع كما في حديث عبدالله رضي الله عنه أن حبر من الأحبار جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقال له: يا محمد إنا نجد أن الله يجعل السموات على إصبع والأرضين على إصبع والشجر على إصبع والماء والثرى على إصبع وسائر الخلائق على إصبع ثم يهزهن فيقول: أنا الملك: فضحك النبي صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه تصديقًا لقول الحبر ثم قرأ صلى الله عليه وسلم: ﴿**وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعًا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون**﴾ (الزمر: ٦٧).

٥- وصفها أنها أخرى كما في حديث أبي هريرة أنه صلى الله عليه وسلم قال: "... وبيده الأخرى الميزان..."[٢].

فهذه اليد التي وصفت بأنها يمين وكف وأخرى وأن لها أصابع ثم ذكر من أفعالها أنها تقبض وتبسط وتطوي وتمسك وتأخذ، هل يمكن لخطاب يسره صاحبه للتعقل والتدبر ويريده هدى للناس ورحمة وتبيانًا لكل شيء، هل يمكن أن يريد بهذه اليد غير اليد المعلوم كونها صفة لمن أضيفت إليه؟!

* * *

---

[١] رواه مسلم: (٧٠٢/٢) برقم: ١٠١٤.

[٢] رواه البخاري: ٢٧١٩/٦ برقم: ٦٩٧٦.

٣- صفة العين: يقول المصنف فيها: "وقد ورد في القرآن إضافة العين إليه تعالى بقوله: ﴿تجري بأعيننا﴾ (القمر: ١٤)... والمراد به إثبات صفة هي العين وتجري مجرى السمع والبصر وليس المراد به إثبات عين هي حدقة ماهيتها شحمه لأن هذه العين من جسم محدث وأما العين التي وصف الباري تعالى نفسه فهي مناسبة لذاته في كونها غير جسم ولا جوهر ولا عرض ولا يعرف لها ماهية ولا كيفية كسائر ما قدمنا من الصفات"[(١)].

ومضمون هذا الكلام أمران:

١- إثبات صفة العين لله تعالى بما يليق بذاته المقدسة، وهذا حق بل نقل إجماع السلف على إثبات عينين لله تعالى[(٢)].

٢- أنها - العين - غير جسم ولا جوهر ولا عرض بل وليس لها ماهية ولا كيفية، وقد تقدم أن نفي الماهية لا يكون إلا عن معدوم أما نفي الجسمية وتوابعها فلم يرد نفيًا ولا إثباتًا في الشرع وإنما يستفصل من المراد فيقبل الحق ويرد الباطل.

وقد قرر ذلك بطريقين:

الطريق الأول: ببيان أن العقل لا يحيل ذلك والنقل الواجب الإتباع قد جاء بها حيث يقول: "أن إثبات هذه التسمية لا يمتنع إطلاقها على الباري صفة له... فإذا ارتفع التشبيه وانقطع الغائب عن الشاهد في هذا لأن في الشاهد يرجع ذلك إلى ماهية توجب كمية وتثبت كيفية... والغائب بخلافه في جميع ذلك فارتفع بهذا ما جعلوه سببًا ناقلاً وأمرًا مانعًا من الوقوف على الظاهر..."[(٣)]، فهو هنا يقول: إن إثبات العين لله تعالى لا يلزم منه التشبيه لأنه لا يصح قياس عين الله تعالى على عين المخلوق إذ الأولى لا ماهية لها ولا كيفية وبذلك انتفت عنها خصائص الجسمية.

---

(١) "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢٩١.

(٢) "التوحيد" لابن خزيمه: ٤٢، "مقالات الإسلاميين" للأشعري: ٢٨٥/١.

(٣) "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢٩٢.

ثم عقب على هذا التقرير بقوله: "ولأن الأصل عندنا اتباع النقل فإما لم نثبت له تعالى ذلك على طريق الاستخراج والتخير وإنما أثبتناها بطريق النقل والتلقي بالقبول وهو الإجماع. فإذا ورد نقل يلزم العمل به ويصلح لإثبات العلم بطريقة وكان مما يصح نسبته إلى ذاته ويمكن إجراؤه تحت قوله: ﴿ليس كمثله شيء﴾ (الشورى: ١١) ولا مانع من ذلك وجب القول به من غير تشبيه ولا تمثيل وامتنع التأويل للغية عنه"[1].

فهو هنا يبين المذهب الذي يراه متعين في هذا الباب:

إذا ثبت النقل وتلقي بالقبول ولم يكن مما يحيله العقل وجب إثبات ظاهره لله تعالى من غير تشبيه ولا تمثيل، والأمر كذلك في صفة العين ولهذا أثبتناها، وهذا هو منهجه في سائر الصفات.

وهذا التقرير من المصنف في إبطال تأويل صفة العين - والمتلخص بأن النقل قد جاء بها بطريق ثابت ولا يلزم من إثباها تشبيه ولا تمثيل - قد أحسن فيه وأجاد إذ بين أن الأصل في هذا الباب هو الاعتماد على الكتاب والسنة وأن إثبات الصفات لله تعالى لا يقتضي تشبيهًا ولا تمثيلاً وإنما هو إثبات بلا تمثيل وتتريه بلا تعطيل، إلا أن كلام المصنف يتضمن في الحقيقة الإشارة إلى أمرين باطلين:

الأول: أن ظواهر النصوص قد تأتي بما يحيله العقل أو أن ظاهر الصفات قد يدل على التمثيل والتشبيه ولهذا فهو يعقب على كل إثبات بنفي الجسمية والعرضية، وهذا الظن بكلام الله تعالى الذي هو آيات بينات وبكلام رسوله الذي بلغ البلاغ المبين هو الذي حمل أهل الكلام على التأويل فإنهم لم يفهموا من النصوص إلا ما هو مختص بالأجسام المحدثة، وهو غلط على اللغة والشرع.

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢٩٣.

الثاني: فيه إشارة إلى أنه ليس كل الأحاديث الصحيحة تصلح لإثبات الصفات، ولهذا لم نجده يستند في هذه الصفات إلى حديث صحيح واحد كما في قوله صلى الله عليه وسلم: "إن الله ليس بأعور" وأنه أشار بيده إلى عينيه[1]، على أن من منهجه أنه يثبت ما تدل عليه الأحاديث الصحيحة المتلقاة بالقبول من مسائل العقيدة في الله تعالى، ومن باب أولى أن لا يذكر آثار الصحابة وإجماع أئمة الدين المتقدمين، وفي هذا إغفال لأصل عظيم في إبطال التأويل.

والطريق الثاني: ببيان أن المعاني التي خرّج عليها المتأولة لفظ "العين" الوارد بالنصوص معان باطلة، أورد المصنف ثلاثة تأويلات يذكرها النفاة: الرؤية والحفظ والعين الجارية[2]، ثم أبطلها جميعًا "من جهة أن ظاهر اللفظ يقتضي إثبات الصفة المدركة وما ذكروه يقتضي الإدراك دون الصفة"[3] فكأنه يقول: التفريق بين اللازم والملزوم باطل إذ ثبوت أحدهما يدل على الآخر كما في الدليل والمدلول ولهذا ذكر أن قولهم: "عين الله عليك" يقتضي إثبات صفة يحصل بها الإدراك ويقترن بها المقصود من الحفظ والحياطة[4]. وفي هذا يقول الدارمي: ".. لا يجوز في كلام العرب أن يوصف أحد بالكلاءة إلا وذلك من ذوي الأعين... وإنما أصل الكلاءة من أجل النظر وقد يكون الرجل كاليًا من غير نظر ولكنه لا يخلو أن يكون من ذوي الاعين وكذلك معنى قولك: "عين الله عليك"[5].

ومنع حملها على العين الجارية "من جهة أن ذلك يوجب أن جري السفينة في البحر إنما هو بالماء والماء هو الفاعل لجريتها وليس كذلك فإنها إنما تجري بفعل

---

[1] رواه البخاري: (١١١٣/٣) برقم: ٢٨٩٢.

[2] "أصول الدين" للبغدادي: ١٠٩، "الإرشاد" للجويني: ١٥٥، "شرح الأصول الخمسة" للقاضي عبدالجبار: ٢٢٧، فإن المعتزلة حملوها على العلم أيضًا.

[3] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢٩٣.

[4] المصدر السابق: ٢٩٤.

[5] "الرد على المريسي" للدارمي: ٥٣٧.

الله"[1]، وهذا الوجه ضعيف جدًا لأنه مبني على مذهبه في نفي تأثير الأسباب في مسبباتها والذي وافق فيه الجهمية متابعة للأشاعرة، والحق أن الأسباب تؤثر بما جعل الله فيها من القوى والخواص إلا أن هذا التأثير لا يعمل عمله إلا بتوفر الشروط وانتفاء الموانع.

هذا الطريق مع الطريق الأول في إبطال التأويل يمثلان اثنان من أربعة أصول في الرد على المؤولة وهذه الأصول هي:

الأصل الأول: بيان أن العقل لا يحيل إثبات هذه الصفات باستعمال قاعدتي:

١- القول في الصفات كالقول في الذات.

٢- القول في بعض الصفات كالقول في البعض الآخر.

والأصل الثاني: ببيان أن النصوص الواردة في هذه الصفات يمتنع تأويلها لما احتف بها من قرائن الكلام وتراكيب الألفاظ والسياق الذي جاءت به، وهذين الأصلين حاول ابن الزاغوني اقتفاءهما في إبطاله للتأويل.

أما الأصل الثالث: ففي بيان أن إثبات هذه الصفات مما يعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم قد جاء به اضطراراً، وهذه طريقة اللالكائي في "شرح أصول اعتقاد أهل السنة" في "الشريعة" والبغوي في "شرح السنة" وأمثالهم.

والأصل الرابع: في بيان أن العقل الصريح يوافق النقل الصحيح من خلال بيان نظرية القدر المشترك في الأسماء والصفات التي تطلق تارة على الخالق سبحانه وتارة على المخلوق، فإن اتفاق الأسماء والصفات واشتراكهما في معنى كلي مطلق يصدق على الخالق وعلى المخلوق لا يقتضي تمثيلاً لأن الاشتراك إنما هو في العلم والتصور أما في واقع الأمر فلكل ما يخصه ويناسبه، وإثبات هذه الأسماء لله تعالى

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢٩٤.

وما دلت عليه من معنى مطلق يتفق به تعالى مع غيره لابد منه لأنه من الكمال الثابت الذي يستحقه الخالق سبحانه من باب أولى ونفيه عنه سبحانه نقص لأنه يقتضي عدمه وامتناعه.

أما نفي المصنف الجسمية والجوهرية والعرضية عن العين الثابتة لله تعالى وادعاؤه أن لا ماهية لها ولا كيفية لأن هذه الأخيرة عنده ثابتة للأجسام المحدثة، كل هذا يعني — إذا عدنا باللغة إلى فطريتها — أن العين الثابتة لله تعالى غير مخلوقة، ولنا هنا أن نتساءل: هل هناك أحد من العالمين قال بأن العين التي هي صفة لله تعالى مخلوقة؟ الجواب قطعًا لا، وليس لكلام المصنف إلا تفسير واحد عندنا وهو أن إثباته لهذه العين من جنس إثباته للوجه واليد أي أنه يثبتها صفة لله تعالى لكن بدون أن يعقل لها معنى بل لا فرق عنده في المعنى بين ما يثبته من العين وما يثبته من الوجه واليدين كما هي طريقة متكلمة الصفاتية إذا اختاروا التفويض لأن ظاهر اللفظ عندهم ليس إلا الجارحة المعروفة يقول ابن فورك: "خامسًا: معنى الجارحة وهذا ظاهر معناه في الاستعمال"[1].

بقي أن نذكر في نهاية هذا المبحث أن النصوص قد وردت بصفات خبرية ذاتية غير هذه الثلاث: كالأصابع، والساق، والقدم، والصورة، وغير ذلك ولم يتطرق لها المصنف، وهذه هي طريقة متقدمي متكلمة الصفاتية حيث يثبتون الصفات الخبرية الواردة في القرآن أما ما لم يرد إلا في الحديث فالغالب أنهم ينفونه ثم يفوضون نصوصه أو يتأولونها.

* * *

---

[1] "مشكل الحديث" لابن فورك: ١٢٩، ولهذا جعلوا إثبات أهل السنة للعين إثباتًا على سبيل الجارحة لأنهم علموا أنهم يثبتون عينًا لها معنى مأخوذ من لفظها أما هم فيقولون: عين بخلاف معقول الشاهد أي ينفون القدر المشترك المطلق بين الشاهد والغائب.

ومنشأ الانحراف عند القوم هو ظنهم أن هذه النصوص من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله فإن الناس كانوا متفقين على أن الألفاظ قوالب المعاني وأن أحق الألفاظ بالدلالة على المعاني هي ألفاظ الشارع الذي جاءت بيانًا وهدى للناس، هذا هو موقف أهل السنة كما هو موقف جهمية المعتزلة حتى جاءت الكلابية فوافقوا أهل السنة بإثبات الألفاظ وأنها صفات وجحدوا معانيها[1] في حق الله تعالى موافقة للجهمية والمعتزلة فكان قولاً وسطًا بين قول السلف وقول المبتدعة من الجهمية والمعتزلة كما هو مذهبهم في كثير من المسائل حاشا "العلو" فإن إثباتهم له كان على طريقة السلف لكن بعض من اتبعهم كالأشعري جعل "العلو" أيضًا سمعيًا فكانت خطوة أخرى نحو التفويض إذ أن اعتبار الصفة سمعية آذان بمشروعية تفويضها عند القوم.

وجماع أسباب هذا الانحراف أمران:

الأول: الإعراض عن الكتاب والسنة وهدي السلف ومن ذلك ظنهم أن في الكتاب والسنة ما لا يعلم معناه إلا الله تعالى وأن الصحابة والتابعين لهم من أئمة الدين بمنزلة الأميين الذين لا يعلمون وأن ظاهر نصوص الصفات تدل على التشبيه والتمثيل وحملهم ما ورد عن السلف والأئمة مثل قولهم: "أمروها كما جاءت" أو قولهم "قراءتها تفسيرها" ونحو ذلك على التفويض.

الثاني: اعتقادهم صحة "دليل الحدوث" الدال على أن "التحيز" و"الجهة" و"الحد" و"الحركة" من لوازم المحدثات.

---

[1] لم يظفر الباحث بنص من ابن كلاب يفيد التفويض لأن كلامه الموجود اليوم بيننا قليل لكن أصوله وظاهر قوله: "أطلق اليد والعين والوجه خبرًا لأن الله أطلق ذلك ولا أطلق غيره فأقول هي صفات الله عز وجل كما قال في العلم والقدرة والحياة أنها صفات "مقالات الإسلاميين" للأشعري: ١٧٣/١، كأنه يقوله: "أطلق" يرد على المعتزلة الذين هم نفاة لنفس الصفات يجعل الخبرية من جنس المعنوية، وكان يفرق بين ما ثبت في القرآن وما ثبت في غيره.

والحق أن ما عليه أئمة السلف من إثبات معاني ألفاظ هذه الصفات في أصل اللغة هو الحق الذي لا شك فيه وأن هذا الإثبات ليس فيه تشبيه ولا تمثيل بل التزيه منه تعطيل يوجب البراءة منه والتتره عنه.

فإن قولنا: "لله تعالى وجه" يدل على أن الوجه صفة لله تعالى زائدة على قولنا ذات ويدل أيضًا دلالة خاصة على المعنى اللغوي الذي يتضمنه لفظ الوجه في لغة العرب بحيث نفرق بين صفة الوجه وصفة العين وصفة اليد فإن كلٍ من هذه الصفات لها ألفاظها التي جاءت باللغة لمعان تدل عليها وتختص بها عن غيرها.

والعلم بمعاني هذه الألفاظ يحصل بأمرين:

الأول: بما يتضمنه اللفظ في اللغة من إثبات القدر المشترك المطلق بين صفات الخالق وصفات المخلوق وهو المعنى الفطري الذي يعقله عامة الناس من صفات الخالق ولهذا قال يزيد بن هارون: "من زعم أن "الرحمن على العرش استوى" على خلاف ما يقر في قلوب العامة فهو جهمي"[1]، فإن هذه الألفاظ حال إطلاقها تكون عامة متفقة المعنى فإذا قيدت بأن أضيفت اختصت بمن أضيفت إليه فلا يقع فيها شركه ولكن إضافتها إلى الخالق لا تقتضي انتفاء المعنى الذي لها حال الإطلاق والتجريد عن الإضافة والذي يفهم منه العقل قدرًا مشتركًا بين اسم وجه الخالق واسم وجه المخلوق لكن تقيدها بالإضافة والتخصيص يفيد ما يتميز به وجه الخالق عن وجه المخلوق ووجه المخلوق عن وجه الخالق، فالقدر المشترك إذن هو مسمى الاسم المطلق فقط، ولا يخفى أن القدر المشترك المطلق هذا لا يكون إلا كليًا ولا يوجد إلا في الأذهان كما هو حال كل المطلقات والكليات العقلية.

الأمر الثاني: بما يقتضيه اللفظ بطريق الاستلزام فإننا نعلم أن العين الصفة تستلزم الرؤية والبصر وأن اليد الصفة تستلزم الفعل بها من العطاء والبطش والأخذ

---

[1] "السنة" لعبدالله بن أحمد: ٢٩٦/١.

والمنع وأن وجه الشيء هو أجمل ما فيه وأشرفه وأن الضحك لا يكون إلا عن رضى ومحبة وأن النزول لا يكون إلا من علو وهكذا.

فظاهر الخطاب وحقيقته عند أئمة السلف ليس مجرد إثبات صفة زائدة ولا حتى إبطال أقوال المتأوله وحسب ولكنهم يثبتون شيئًا آخر وراء هذا كله وهو المعنى الذي جاءت به هذه الألفاظ وهو ما يفهمه كل عربي بفطرته السليمة منها أما الذي ينفون العلم به ويكلون علمه إلا الله تعالى ويقولون لا سبيل لأحد من الخلق إلى العلم به لاسيما في هذه الحياة الدنيا فهو حقيقة صفاته وكيفيتها: فنحن نعلم معاني هذه الصفات من حيث الجملة ونجهل العلم بكنهها وحقيقتها.

يقول أبو نصر عبيد الله السجزي المتوفي في (٤٤٤هـ): "الواجب أن يعلم أن الله تعالى إذا وصف نفسه بصفة هي معقولة عند العرب والخطاب ورد بها عليهم بما يتعارفون بينهم ولم يبين سبحانه أنها بخلاف ما يعقلونه ولا فسرها النبي صلى الله عليه وسلم لما أداها بنفسه بما يخالف الظاهر، فهي على ما يعقلونه ويتعارفونه"[1]، فجعل هذا الإمام صفات الله معقولة المعنى بل قال هي على ما يتعارفونه بينما المفوضة يقولون هي صفة معناها الظاهر غير معقول في لغة العرب.

ويقول حافظ المغرب الإمام المالكي أبو عمر بن عبد البر المتوفي سنة (٤٦٣هـ): "ومن حق الكلام أن يحمل على حقيقته حتى تتفق الأمة على أنه أريد له المجاز... حتى قال: وجل الله عز وجل عن أن يخاطب إلا بما تفهمه العرب في معهود مخاطباتها مما يصح معناه عند السامعين والاستواء معلوم في اللغة ومفهوم وهو العلو والارتفاع على الشيء والاستقرار والتمكن فيه"[2] فهذا المعنى من العلو

---

[1] رسالة السجزيي إلى أهل زبيد: ١٥٢ – ١٥٣.

[2] "التمهيد" لابن عبدالبر: ١٣١/٧.

الخاص على العرش والارتفاع عليه والاستقرار والتمكن فيه لا أعلم أحدًا من متكلمة الصفاتية يثبته فإن أقومهم طريقة هو إمامهم المقدم فيهم ابن كلاب: "..كان يزعم أن الباري لم يزل ولا مكان ولا زمان قبل الخلق وأنه على ما لم يزل عليه وأنه مستو على عرشه كما قال وأنه فوق كل شيء"[1]. فتأمل قوله: "وأنه على ما لم يزل عليه" مع قوله "وأنه مستو على عرشه كما قال" نجد أنه في الحقيقة لا يثبت إلا علو الله العام على خلقه أما صفة "الاستواء" التي يثبتها فإنه ناف لحقيقتها التي بينها الإمام ابن عبدالبر.

ويقول شيخ الحنفية أبو اليسر محمد بن محمد بن الحسين المزدوي "إثبات اليد والوجه حق عندنا معلوم بأصله متشابه بوصفه ولا يجوز إبطال الأصل بالعجز عن إدراك الوصف بالكيف وإنما ضلت المعتزلة من هذا الوجه فإنهم ردوا الأصول لجهلهم بالصفات فصاروا معطلة"[2]، بل إن الإمام الحافظ أبو القاسم الأصبهاني المتوفى سنة (٥٣٥هـ) نقل هذا المعنى عن عامة أهل الفتوى إذ يقول: "مذهب مالك والثوري والأوزاعي والشافعي وحماد ابن سلمه وأحمد ويحيى بن سعيد القطان وعبدالرحمن بن مهدي وإسحاق بن راهويه أن صفات الله التي وصف بها نفسه ووصفه بها رسوله من السمع والبصر والوجه واليدين وسائر أوصافه: إنما هي على ظاهرها المعروف المشهور من غير كيف يتوهم فيها ولا تشبيه ولا تأويل، قال ابن عيينه: كل شيء وصف الله به نفسه فقراءته تفسيره" ثم قال: "أي هو هو على ظاهره..."[3]، بل إنه بعد أن ذكر معاني اليد في اللغة قال: "ومنها اليد التي هي معروفة فإذا لم تحتمل الأوجه التي ذكرنا لم يبق إلا اليد المعلوم كونها المجهولة

---

[1] "مقالات الإسلاميين" للأشعري: ٢٣٠/١.

[2] "شرح الفقه الأكبر" لملا علي القاري: ٩٣.

[3] الحجة في باب المحجة" لأبيالقاسم الأصبهاني: ٢٥٧/٢-٢٦٢.

كيفيتها ونحن نعلم يد المخلوق وكيفيتها لأنا نشاهدها ونعايشها فنعرفها ونعلم أحوالها ولا نعلم كيفية يد الله تعالى لأنها لا تشبه يد المخلوق..."[1] وذكر مثل ذلك في الوجه فقال: "... ومنه الوجه المعروف فإذا لم يجز حمل الوجه على الأوجه التي ذكرناها بقي أن يقال: هو الوجه الذي تعرفه العرب كونه معلومًا بقوله تعالى وكيفيته مجهولة... "[2] حتى إنه ذكر في "القدم" و"الكف" و"الإصبع" مثل ذلك[3].

وما قرره هؤلاء الأعلام من إثبات أصل معنى هذه الصفات الخبرية وتفويض العلم بكنهها وحقيقتها إلى الله تعالى هو الفهم الحق لما أثر عن أئمة السلف في هذا الباب كقول الأوزاعي: "كان الزهري ومكحول يقولان: امروا الأحاديث كما جاءت"[4] وكقول سفيان بن عيينه عن بعض أحاديث الصفات: "هذه الأحاديث نرويها ونقر بها كما جاءت بلا كيف"[5].

وقوله في الأثر الآخر: "كل شيء وصف الله به نفسه في القرآن فقراءته تفسيره لا كيف ولا مثل"[6] ومن ذلك قول الإمام أحمد لما سئل عن بعض أحاديث الصفات: "نؤمن بها ونصدقها ولا كيف ولا معنى ولا نرد منها شيئًا"[7].

لكن مفوضة المتكلمة الصفاتية فهموا هذه الآثار على أن السلف ينهون عن طلب معاني هذه الصفات وأن هذه المعاني لا سبيل إليها بحال بل الواجب

---

[1] الحجة في باب المحجة" لأبيالقاسم الأصبهاني: ٢٥٧/٢ - ٢٦٢.

[2] المصدر السابق.

[3] المصدر السابق.

[4] "شرح أصول السنة" للألكاني: ٤٣١/٣.

[5] "التمهيد" لابن عبدالبر: ١٤٨/٧.

[6] "الإبانة" لابن بطه: ١٦٦/٣.

[7] "ذم التأويل": ٢٢.

السكوت عن ذلك وترك تفسيرها وإنما يكتفى بالإيمان بألفاظها ودلالتها على الصفة الزائدة – طبعًا هذا في أحسن أحوالهم – أما أن يؤخذ من هذه الألفاظ المعاني التي لها في أصل اللغة فهذا من التشبيه المنهي عنه عند القوم بل هو الظاهر الذي يجب أن يتره عنه كلام الله تعالى كما يقولون.

وكان الواجب على هؤلاء المفوضة – إن أرادوا الحق – أن يستقرؤا حال هؤلاء الأئمة ويحملون كلامهم على أصولهم وعلى ما يناسب السياق التي قيلت فيه عباراتهم، فإن هؤلاء الأئمة يعلم كل أحد له إطلاع على أحوالهم كانوا يردون تأويلات الجهمية ويقولون بإمرار النصوص على الظاهر، فيكون قولهم بإمرارها كما جاءت أي على ظاهرها ردًا على من تأولها وعطلها عن معاينها والظاهر المتبادر منها عند من لم تتغير فطرته العقلية أو اللغوية فالظاهر عند السلف: "... أنه لا تأويل لها غير دلالة الخطاب كما قال السلف: الاستواء معلوم، وكما قال سفيان وغيره قراءتها تفسيرها يعني أنها بينة واضحة في اللغة لا يبقى بها مضايق التأويل والتحريف وهذا هو مذهب السلف مع اتفاقهم أنها لا تشبه صفات البشر بوجه..."[(١)]، وكذلك قولهم "بلا معنى" ونهيهم عن التفسير فإن مقصودهم المعاني الباطلة والتفاسير التي يدعيها الجهمية المعطلة خلافًا لظاهر اللفظ ولهذا قال الإمام أحمد لمن قال: إن لقوله صلى الله عليه وسلم: "يضع الرحمن فيها قدمه" تفسيرًا قال مستنكرًا: "أنظر كما تقوله الجهمية"[(٢)]. ويكون قولهم "بلا كيف" ردًا على المشبهة الممثلة الذين يشبهون صفات الله بصفات خلقه.

وقول الإمام مالك وغيره: "الاستواء معلوم والكيف مجهول" موافق تمامًا لقول إخوانه: "امروها كما جاءت بلا كيف" ولذلك ورد عن السلف عبارات تفسر الاستواء وتبين معناه، فقالوا هو العلو والارتفاع والصعود والاستقرار[(٣)].

---

(١) "العلو" للذهبي: ٢٥١.

(٢) "الإبانة" لابن بطه: ٣/٣٣١.

(٣) "التمهيد" لابن عبدالبر: ٧/١٣١.

ومما يؤكد أن مرادهم بنفي التفسير نفي الكيفية قول أبي عبيد القاسم بن سلام – لما ذكر بعض أحاديث الصفات–: "هذه أحاديث صحاح حملها أصحاب الحديث والفقهاء بعضهم عن بعض وهي عندنا حق لا شك فيه ولكن إذا قيل: كيف وضع قدمه؟ وكيف ضحك؟ قلنا: لا نفسر هذا ولا سمعنا أحدًا يفسره"[1].

ولو كان القوم يؤمنون بمجرد الألفاظ لما كان بينهم وبين الجهمية عداء فإن العقلاء لا يتعادون ويتخاصمون على مجرد العبارة كما أن إتهام الجهمية للسلف بأنهم مشبهة لا يتوجه إلا إذا كان السلف مثبتة لحقائق هذه الصفات.

أما دعوى أن معاني نصوص الصفات من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله فردها من وجوه:

١) من المعلوم أن الله تعالى قد أكمل لنا الدين وأتم علينا النعمة وأنزل كتابه العزيز تبيانًا لكل شيء وهدى ورحمة، فإن لم يكن قد بين لنا أعظم أمور الدين وأجل أصوله بل الأساس الذي تقوم عليه المله من معرفة الله تعالى وما يستحق من الصفات وما يتنـــزه عنه سبحانه وإنما أحالنا في ذلك على عقولنا! فكيف يكون الدين قد كمل والنعمة قد تمت والرسول قد بلغ البلاغ المبين وكيف يكون في القرآن الهدى والنور والبيان والرحمة ونحن لم نستفد منه على قولهم ما نعتقده في ربنا ولا ما نقوله بأسئلتنا عن مولانا.

بل على قولهم يكون ترك الناس بلا رسالة خير لهم لأنهم لم يستفيدوا منها إلا ما يوهم الباطل ويوقع في الكفر والضلال فكان على هذا تركهم في جاهلية خير وأهدى لهم والعياذ بالله! ولكن هذا بحمد الله مستحيل فإن من علمنا أبسط شئوننا من آداب قضى الحاجة ونحوها يستحيل عليه أن يكلنا في هذا الباب إلى أحد سواه.

٢) أن العادة المطردة التي جبل عليها بني آدم توجب عنايتهم بالقرآن المنزل لفظًا ومعنى بل أن يكون اعتناءهم بالمعنى أوكد إذ اللفظ إنما يراد للمعنى، وهكذا كانت حال الصحابة رضي الله عنهم حيث كانوا إذا تعلموا عشر آيات لم

---

[1] "الصفات" الدارقطني: ٣٩-٤٠.

يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل وقد أقام عبدالله بن عمر في تعلم "البقرة" ثماني سنين وإنما ذلك لأجل المعرفة.

ثم أنهم كانوا يفسرون القرآن للتابعين كما قال مجاهد: عرضت المصحف على ابن عباس من أوله إلى آخره أقف عند كل آية منه وأسأله عنها.

٣) أن الله تعالى قد حض المؤمنين على تدبر كتابه وتعقله في غير ما موضع ولا شك أن الله تعالى لا يأمر بتدبر ما لا سبيل إلى معناه بل إنه حض حتى الكفار والمنافقين على تدبر آياته فعلم أن فهمها ممكن ومعرفة معانيها للكفار مقدور لهم فكيف لا يكون ذلك جائزًا في حق المؤمنين؟!.

٤) من فيه أدنى محبة للعلم والعمل لابد أن يخطر بباله هذا الباب ويطلب الحق فيه فلا يتصور والحالة هذه أن سادات الأمة من الصحابة والتابعين كلهم معرضون عن هذا لا يسألون عنه ولا يشتاقون إلى معرفته ولا تطلب قلوبهم الحق فيه وهم ليلاً ونهاراً يتوجهون إلى ربهم ويتضرعون إليه رغبة ورهبة وقد سألوا عما هو دون ذلك: سألوه هل نرى ربنا يوم القيامة؟ وسأله أبو رزين هل يضحك ربنا؟ فقال: نعم، فقال: لن نعدم من رب يضحك خيرًا.

فكيف نجعل سادات الأمة بمنزلة الذين لم يكن حظهم من الوحي إلا سماع الأصوات دون فهم للمعنى كما حكى الله عن الكفار المجرمين.

٥) السلف كلهم أنكروا على النفاة وقالوا بالإثبات وكلامهم في هذا أكثر من أن يحصيه أحد لاسيما المشاهير منهم من أمثال: مالك والثوري والأوزاعي وأبي حنيفة وحماد بن زيد وحماد بن سلمه وعبدالرحمن بن مهدي ووكيع والشافعي وأحمد وإسحاق بن راهويه وأمثالهم وما كان لهؤلاء الأئمة أن يجسروا على معاني هذه الصفات إلا لعلمهم يقينًا أنه لا يجوز بحال أن يخاطبنا الله تعالى باللغة العربية وبألفاظ معلومة المعاني ثم الصحابة رضي الله عنهم يسمعونها ولا يسألون عن غير ظاهرها ولا يأتي عن رسول الله تعالى بيان إلا ما يؤكد هذا الظاهر ثم يكون بعد هذا كله الظاهر غير مراد [1].

* * *

---

[1] هذه الوجوه كلها مستفادة إما نصًا أو معنى من مجموع كلام ابن تيميه في الفتاوي: (٣/١١٠-١١١-١١٢).

المبحث الثالث: *الصفات الخبرية الفعلية:* كالاستواء والنزول والمجيء ونحوها..

الأفعال نوعان: متعد ولازم لا يتعدي إلى مفعول بل هو قائم بالفاعل كالاستواء والنزول، والمتعدي هو الذي يتعدى إلى مفعوله بغير حرف جر كالخلق والرزق والإحياء والإماتة ونحو ذلك، وهذه الأفعال المتعدية الأصل فيها العقل ولهذا كل الطوائف تثبتها لله تعالى إلا أن الجهمية والمعتزلة والأشاعرة لا يجعلونها قائمة بذات الرب وإنما هي عندهم أفعالاً يفعلها الله تعالى في المخلوقات من غير أن يقوم به سبحانه شيء منها[1]، فلا يثبتون في الواقع إلا نسبة وإضافة إذ الخلق عندهم إما هو المخلوق أو قائم به أو معنى قائم بنفسه في غير محل.

"أما الأفعال اللازمة كالاستواء والمجيء فالناس متنازعون في نفس إثباتها لأن هذه ليس فيها مفعول موجود يعلمونه حتى يستدل بثبوت المخلوق على الخلق وإنما عرفت بالخبر فالأصل فيها الخبر لا العقل ولهذا كان الذين ينفون الصفات ينفونها ومن يثبت الصفات الخبرية من الطائفتين — التي تقول: الخلق هو المخلوق والتي تقول: الخلق غير المخلوق - يثبتها، والذين يثبتون الصفات الخبرية لهم في هذه قولان:

١- من يجعلها من جنس الفعل المتعدي بجعلها أمورًا حادثة في غيرها وهذا قول الأشعري[2] ومن وافقه كأبي يعلى وابن عقيل في كثير من أقواله وكل من قال إن الرب لا تقوم به الصفات الاختيارية فإنه ينفي أن يقوم به فعلاً شاءه سواء كان لازمًا أو متعديًا لكن من أثبت من هؤلاء فعلاً قديمًا كمن يقول بالتكوين فإنه يقول قام به من غير مشيئة كمن يقول الإرادة القديمة.

---

[1] "مجموع الفتاوى" لابن تيميه: ٥٢٨/٥.

[2] "أصول الدين" للبغدادي: ١١٣.

٢- كما دلت عليه أفعال فإنها تقوم بمشيئته واختياره..."[1] وهذا هو قول أئمة أهل السنة والحديث.

وها هنا أمر جدير بالانتباه: فإننا نرى نفاة الصفات الاختيارية والقائلين بأن الخلق غير المخلوق من الكلابية والماتريديه يثبتون الأفعال المتعدية قائمة بذات الرب تعالى ويجعلونها أزلية، فهل هؤلاء يثبتون الأفعال اللازمة كالإستواء والنزول ونحوه أفعالاً قديمة قائمة بذات الباري تبارك وتعالى؟

والجواب: أن لا الكلابية ولا غيرهم من نفاة الصفات الاختيارية يثبتون الأفعال اللازمة قائمة بذات الرب تبارك وتعالى بل هي عندهم من جنس الأفعال المتعدية أعراضًا حادثة في المخلوقات، يقول ابن تيميه:"... والناس في هذين النوعين – (اللازم والمتعدي) – على ثلاثة أقوال:

القول الأول: من لا يثبت فعلاً قائمًا بالفاعل لا لازمًا ولا متعديًا أما اللازم فهو عنده منتف وأما المتعدي كالخلق فيقول الخلق هو المخلوق أو معنى غير المخلوق، وهو قول الجهمية والمعتزلة ومن اتبعهم كالأشعري وهذا أول قولي القاضي أبي يعلى وقول ابن عقيل.

والقول الثاني: أن الفعل المتعدي قائم بنفسه دون اللازم فيقول الخلق قائم بنفسه ليس هو المخلوق وهم على قولين: منهم من جعل ذلك الفعل حادثًا ومنهم من يجعله قديمًا فيقول التخليق والتكوين قديم أزلي وهؤلاء منهم من يجعل عين التخليق شيئًا واحدًا هو قديم... ولا يثبتون نزولاً قائمًا بنفسه ولا استواء لأن هذه حوادث وهذا قول الكلابية الذين يقولون فعله قديم كما قاله أصحاب ابن خزيمه، وهو أحد قولي ابن الزاغوني.

والقول الثالث: إثبات الفعلين اللازم والمتعدي كما دل عليه القرآن... وهو قول السلف وأئمة السنة وهو قول من يقول إنه تقوم به الصفات الاختيارية

[1] "مجموع الفتاوي" لابن تيميه: ٣٩٣/١٦.

كأصحاب أبي معاذ وزهير البابي وداود بن علي والكرامية وغيرهم من الطوائف..."[1]، ولم يذكر رحمه الله تعالى لمن ينفي الصفات الاختيارية قولاً بأن الأفعال اللازمة تقوم بذات الله تعالى، كما يقولونه في الأفعال المتعدية.

فإن ابن كلاب والأشعري وأتباعهم يفسرون هذه الأفعال اللازمة بأنها أفعالاً حادثة في المخلوقات المنفصلة عن الله تعالى من غير أن يقوم به سبحانه شيء منها فيقولون في الاستواءِ إن الله تعالى خلق العرش بصفة التحت وقربه إليه فصار مستويًا عليه ويقولون في المجيء: إن الله تعالى يكشف الحجب التي بينه وبين خلقه فيصير جائيًا وهكذا[2].

فإذا قالوا: إنها صفات ذات فمقصودهم أنه لم يزل قادرًا على الاتصاف بها لا أنها قائمة به بغير مشيئته بل إنهم يعتبرون الاستواء صفة ذات وليس دالاً عندهم إلا على العلو.

ولعل السبب في تفريق الكلابية وأتباعهم بين الفعل المتعدي والفعل اللازم — حيث يثبتون قيام الأول بذات الله تعالى دون الثاني — أن الفعل المتعدي متعلق بمنفصل عن الله تعالى بينما الفعل اللازم متعلق بمتصل به سبحانه والقاعدة عندهم أن الله تعالى يقدر على المنفصل عنه سبحانه دون المتصل به كما هو قول الجهمية والمعتزلة[3]، فإن الحوادث في الأفعال المتعدية تتعلق بالمنفصل عنه سبحانه بينما الحوادث في الأفعال اللازمة لا تتعلق إلا بمتصل به سبحانه وحلول الحوادث في ذات الله تعالى محال عندهم.

* * *

---

[1] "مجموع الفتاوي" لابن تيميه: ٢٠/٨.

[2] المصدر السابق: ٣٩٣/١٦، "أصول الدين" للبغدادي: ١١٣.

[3] المصدر السابق: ٢٣٧/٦.

١- صفة العلو والاستواء: يقول المصنف في ذلك: "قد وصف نفسه سبحانه بالاستواء على العرش بقوله تعالى: "الرحمن على العرش استوى "... وهو - أي الاستواء - مذكور في سبع آيات من القرآن، وهذا القول مشتمل على فصول: أحدها: ما نطق به اللفظ وهو استواؤه على العرش والثاني: ما هو من مقتضى اللفظ وذلك اختصاصه سبحانه بجهة العلو. والثالث: ما ثبت بطريق المقتضي أيضًا وهو جواز السؤال عنه بأين، وهو سؤال يدل على ثبوت جهة الاختصاص.

وذهبت المعتزلة والأشعرية إلى أن لفظ الاستواء لا يحمل على ظاهره لأنه يؤدي إلى إثبات الجهة ويسأل عنه بأين الدالة على الجهة والمكان وتأولوه بالاستيلاء، وقد كانت طائفة من الأشعرية يثبتون لفظه ويمتنعون من تأويله ولا يثبتون مقتضاه من الجهة والسؤال بأين فأما اللفظ فلا سبيل إلى دفعه لأنه ثابت في القرآن وأما حمله على ظاهره فممكن.

والدلالة على ذلك أنا قد بينا فيما مضى أن ما ينسب إليه من الصفات الذاتية إنما ينسب إليه على الوجه الذي يليق بذاته، وهو إثبات وصف يوجب الاختصاص بمقصود ذلك الوجه، لا على الوجه الذي يليق بالجواهر والأجسام مما يثبت كيفية ولا تتصرف العقول فيه بصورة تعرف النفس تدل على كمية ولا توجب التصاقًا ولا مماسة ولا حلولاً ولا مقدارًا من جهة أن الالتصاق والمماسة إنما يتصور بين الجسمين - حتى قال: وذلك أن الله تعالى لما خلق العالم الكلي وأوجده بالإضافة إلى وجوده أوجده بصفة التحت فصار بالإضافة إلى الله تعالى بصفة دونه وتحته وأسفله ومن شأن الذاتين إذا كانت أحدهما بصفة التحت يثبت للأخرى بطريق الضرورة استحقاق صفة الفوق والأعلى لا لمعنى حدث في ذات الباري اقتضى حدوثه في ذاته أن يوصف بوصف الفوق والأعلى ولكن لما اقتضته ذات الإضافة"[1]. وقد نقلت هذا النص بطوله لتتضح لنا معالم مذهب ابن الزاغوني في هذه الصفة والتي تتلخص بالنقاط التالية:

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢٩٩ - ٣٠٢.

١- إثبات صفة الاستواء لله تعالى بحملها على ظاهرها وإبطال تأويلها مع نفي ما يراه من سمات الأجسام المحدثة كالحلول والمماسة والاستقرار[١] أو كإثبات كيفية تفيد صورة أو كمية تفيد مقدارًا.

٢- "الاستواء" عنده من المتشابه الذي لا يعلم معناه إلا الله تعالى كما هو مذهبه في الصفات الخبرية الذاتية، بل تحصيل معنى معقول من هذا اللفظ من التكييف المنتف في نفس الأمر، فهو يقول: "... فنحن نعلم ثبوت هذه الصفة له بالقرآن... فأما الإطلاع على معناه والوقوف على حقيقته فذلك أمر يعود إلى الكيفية وهو الذي قالت والكيف مجهول"[٢].

٣- "الاستواء" عنده ليست صفة فعلية قائمة بالله تعالى بمشيئته وقدرته ولكنها صفة إضافية أزلية ظهرت بفعل فعل الله تعالى بالعرش وهو خلقه له بصفة التحت وتقريبه إليه سبحانه، فدل ذلك على علوه سبحانه وفوقيته على عرشه، وهو قوله: "وذلك أن الله تعالى لما خلق العالم الكلي وأوجده بالإضافة إلى وجوده أوجده بصفة التحت فصار بالإضافة إلى الله تعالى بصفة دونه وتحته وأسفل منه ومن شأن الذاتين إذا كان أحدهما بصفة التحت ثبت للأخرى بطريق الضرورة استحقاق صفة الفوق والأعلى لا لمعنى حدث في ذات الباري اقتضى حدوثه في ذاته أن يوصف بصفة الفوق والأعلى ولكن لما اقتضته ذات الإضافة"[٣]، ويقول في موضع آخر..." وإنما إضافة الاستواء إليه إضافة تعريف عرف الباري بها نفسه للاختصاص بجهة العلو وأنه فوق العرش..."[٤] وفي أنها صفة

---

[١] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٣١٤.

[٢] المصدر السابق: ٣٣٥.

[٣] المصدر السابق: ٣٠٢.

[٤] المصدر السابق: ٣٢٠.

أزلية يقول: "الاستواء صفة استحقها الباري لذاته وظهورها اقترن بإيجاد فعل في غيره..."[1]. ثم قاس هذه الصفات على صفة الخالق والرازق "وهو يستحق ذلك صفة قديمة لنفسه إلا أنها ظهرت... لوجود فعل في غيره وهو المخلوق المفعول المرزوق وهو التخليق"[2].

وملخص هذا المذهب: أنه يثبت الاستواء صفة ذات ولكنه لا يعقل لها معنى بل ينفي أن تكون فعلاً قائمًا بالله تعالى وإنما يجعلها دالة على العلو ويفسرها بفعل فعله الله تعالى في العرش حيث خلقه تحته سبحانه وقربه إليه، فهو إذن مثبت من وجه لأنه يقول إن الاستواء صفة زائدة على الذات ثابتة لله تعالى وبعبارة أخرى هو مثبت لأنه يقول إن الله نفسه مستو على العرش أي عال عليه وفوقه ولأنه يبطل تأويله، وهو ناف من وجه لأنه لا يجعل الاستواء فعلاً قائمًا بالله تعالى إنما هو عنده صفة إضافية فضلاً عن أن يثبت قيامه به بمشيئته وقدرته، وهو مفوض من وجه لأنه لا يعقل لهذه الصفة معنى في أصل اللغة، وهذا التفويض هو النتيجة الطبيعية لمحاولة الجمع بين طريقتين متناقضتين الطريقة الفطرية الشرعية حيث إثبات الصفات والتسليم لخبر الله تعالى والطريقة المتكلفة البدعية حيث المعارض العقلي ونفي الصفات الاختيارية فكان ثمرة هذين المنهجين المتضادين إثبات صفات بدون أن يعقل لها معان تؤخذ من ألفاظها التي وضعت لها في أصل اللغة، وبقي معلم رابع لهذا المذهب وهو التأويل حيث يفسر هذه الصفة بفعل فعله الله تعالى في العرش وهو تقريبه إليه سبحانه وخلقه له بصفة التحت ولنا مع هذا المذهب الذي جمع المتناقضات التعقيب التالي:

الإقرار بأن الله تعالى نفسه فوق خلقه مستو على عرشه وإبطال تأويله هو مذهب أئمة أهل السنة والحديث وعليه إجماع السلف، يقول الأوزاعي: "كنا

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٣٠٢.

[2] المصدر السابق: ٣٢٤.

والتابعون متوافرون نقول: إن الله على عرشه ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته"[1]، وقال إسحاق بن راهويه في قوله تعالى: "الرحمن على العرش استوى" إجماع أهل العلم أنه فوق العرش استوى ويعلم كل شيء في أسفل الأرض السابعة"[2]، وكان قتيبة بن سعيد الثقفي الذي لقي مالكًا والليث وحماد بن زيد وغيرهم من كبار الأئمة يقول: "هذا قول الأئمة في الإسلام والسنة والجماعة نعرف ربنا في السماء السابعة على عرشه كما قال جل جلاله: "الرحمن على العرش استوى"[3]، ويقول أبو محمد عبد الرحمن بن أبي حاتم: "سألت أبي وأبا زرعه عن مذاهب أهل السنة في أصول الدين وما أدركا عليه العلماء في جميع الأمصار وما يعتقدان في ذلك؟ فقالا: "أدركنا العلماء في جميع الأمصار حجازًا وعراقًا وشامًا ويمنًا فكان من مذاهبهم: .... وأن الله عز وجل على عرشه بائن من خلقه كما وصف نفسه في كتابه وعلى لسان رسوله صلى الله عليه وسلم بلا كيف أحاط بكل شيء علمًا ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ (الشورى: ١١)[4].

وهذا هو المذهب الذي حكاه نقلة المقالات عن أهل السنة والحديث بما في ذلك أهل الكلام كأبي الحسن الأشعري إذ يقول: "قال أهل السنة وأصحاب الحديث ليس بجسم ولا يشبه الأشياء وأنه على عرشه كما قال: "الرحمن على العرش استوى"[5].

---

[1] رواه البيهقي "في الأسماء والصفات": ٥١٥، وقال عنه ابن حجر في الفتح: "جيد الإسناد": ٤٠٦/١٣.

[2] "العلو" للذهبي: ١٧٩.

[3] المصدر السابق: ١٧٤.

[4] "أصول السنة" للالكائي: ١٧٦/١.

[5] ينظر "مجموع الفتاوي" لابن تيميه: ١١٩/٣ فقد ذكر جملة من الأئمة الذين نقلوا مذهب السلف.

وعلى هذا أئمة الكلابية الأوائل حيث يقول إمامهم محمد بن سعيد الكلابي: "... لأنك لا تسأل أحدًا من الناس عربيًا ولا عجميًا ولا مؤمنًا ولا كافرًا فتقول أين ربك؟ إلا قال في السماء أفصح أو أومأ بيده أو أشار بطرفه..."[1] وكذلك أبو الحارث المحاسبي أثبت علو الله على عرشه وفوقيته على خلقه[2]، وبمثلٍ هذا قال أبو الحسن الأشعري "نقول: إن الله عز وجل يستوي على عرشه استواءً يليق به من غير طول الاستقرار كما قال: "الرحمن على العرش استوى" — حتى قال: فدل على أن الله تعالى منفرد بوحدانيته مستو على عرشه استواءً منزهًا عن الحلول والاتحاد — حتى قال في نهاية البحث: وهذا يدل على أن الله عز وجل على عرشه فوق السماء فوقية لا تزيده قربًا من العرش"[3]، هذا هو قول أهل السنة والحديث وقدماء متكلمة الصفاتية يثبتون علو الله على خلقه واستواءه على عرشه.

ونسجل هنا أن أوائل الصفاتية مع إثباتهم للعلو والاستواء يقولون ليس له حد ولا مقدار وينفون المماسة والاستقرار وأن يكون سبحانه جسمًا[4]، فالأشعري ينفي أن يكون استواءه استقرارًا أو حلولاً بل وزاد بأن جعل العلو سمعيًا ففتح الباب لتفويضه أو نفيه، وهذا ما فعله ابن فورك في أحد قوليه، والبيهقي، بل وصرح بنفيه البغدادي والجويني[5].

وهناك من أتباع الأئمة كالقاضي أبي يعلى في أحد قوليه ومن متأخري المحدثين كالخطابي من وافق متقدمي الصفاتية فيما ذهبوا إليه من نفي الحد والمقدار والجسمية والحلول[6].

وهذه الألفاظ: الحد والمقدار والحلول والمماسه والكم والكيف إذا تأملناها سنجد أن الحد والمقدار والكم معناها متقارب وأن الحلول والمماسه والكيف معناها

---

[1] "اجتماع الجيوش الإسلامية" لابن القيم: ١٧٩.

[2] "فهم القرآن" للمحاسبي: ٣٤٩.

[3] "الإبانة" للأشعري: ٥٤.

[4] "تلبيس الجهمية" لابن تيميه: ١٦٩/٢، "أصول الدين" للبغدادي: ١١٢.

[5] "مشكل الحديث" لابن فورك: ١٨٦، "أصول الدين" للبغدادي: ٧٦، "الإرشاد" للجويني: ٤٠.

[6] "تلبيس الجهمية" لابن تيميه ١٦٩/٢، "المعتمد" لأبي يعلى: ٥٧.

أيضًا متقارب، فمن ينفي هذه الألفاظ يرى أنها من توابع الجسم وهو ناف للجسم ومن يثبتها يرى أنها من لوازم كل موجود، ونحن إذا استفصلنا عن معانيها تبين حقها من باطلها فإن حد الشيء ومقداره هو صفته فما من شيء إلا وله حد وغاية وصفة "والله تعالى له حد لا يعلمه أحد غيره ولا يجوز لأحد أن يتوهم لحده غاية في نفسه ولكن نؤمن بالحد ونكل علم ذلك إلى الله ولمكانه أيضًا حد وهو على عرشه فوق سمواته فهذان حدان اثنان"(١). وقد سئل ابن المبارك: "بم نعرف ربنا؟ قال: بأنه على العرش بائن من خلفه. قيل: بحد؟ قال: بحد"(٢) وابن الزاغوني يثبت الحد بل هو قائل بالجهة أيضًا(٣)، ومقصوده من نفي الحلول والمماسه إثبات الفصل بين الخالق والمخلوق وأنهما غير متصلين ولا مختلطين وهذا حق فإن الله تعالى بائن من خلقه ليس فيه تعالى شيء منهم ولا فيهم شيء منه سبحانه لكن مماسة الله تعالى لشيء من خلقه لا تستلزم اختلاطه سبحانه بهم ولا تنافي بينونيته لهم ولهذا جاء الشرع بإثباتها كما رأينا في صفة اليد.

ثم إن ابن الزاغوني وهو يقول: "لابد من فصل يكون بينه وبين خلقه يمنع من جواز مماسته للأجسام والجواهر ويقتضي انفراده بنفسه وهذا بعينه هو الحد والنهاية"(٤). يقول أيضًا بنفي المقدار وهذا تناقضًا منه رحمه الله تعالى بل إنه نص على "أن الباري تعالى ذات ثابتة بحقيقة الإثبات يحيط الباري بها علمًا وأنه لا يجهل نفسه بل يعلمها علمًا حقًا ثبت به انفصالها وتميزها عما سواها..."(٥) فكيف ينفي بعد ذلك أن يكون لله تعالى مقداراً يعلمه سبحانه ولا يعلمه أحد من خلقه.

---

(١) "الرد على المريسي" للدارمي: ٥٧.

(٢) المصدر السابق نفسه.

(٣) "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٣٢٥.

(٤) المصدر السابق: ٣٢٥.

(٥) المصدر السابق: ٣٢٦.

وما ذهب إليه أئمة أهل السنة من إثبات علو الله على خلقه دل عليه الشرع بأكثر من وجه:

١- التصريح بالفوقية مقرونة بأداة "من" الصريحة بفوقية الذات "يخافون ربهم من فوقهم".

٢- التصريح بالعروج إليه: "تعرج الملائكة والروح إليه" (المعارج: ٤).

٣- التصريح بالصعود إليه: "إليه يصعد الكلم الطيب" (فاطر: ١٠).

٤- التصريح يرفعه بعض المخلوقات إليه "بل رفعه الله إليه" (النساء: ١٥٨).

٥- التصريح بتنزيل الكتاب منه سبحانه: "تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم".

٦- التصريح بأنه سبحانه في السماء: "ءآمنتم من في السماء" (الملك: ١٦).

٧- التصريح بالاستواء على العرش الذي هو أعلى المخلوقات مقرونًا بأداة "على" الصريحة بفوقية المكان.

٨- التصريح برفع الأيدي إلى الله تعالى.

٩- التصريح بنزوله كل ليلة إلى السماء الدنيا والنزول المعقول إنما هو ما كان من علو.

١٠- التصريح بلفظ الأين عند السؤال عن الله تعالى كما في حديث الجارية.

وهذا التنوع والتتابع في الدلالة يجعلها نصية قطعية لا تحتمل التأويل بوجه

وابن الزاغوني في تقريره للعلو والاستواء على العرش سلك لذلك ثلاث طرق:

الأول: الاستناد إلى النقل والعقل في العلو خاصة، فإنه قد جعل قوله تعالى: "الرحمن على العرش استوى" دالاً على العلو ثم ساق النصوص الواردة في علو الله تعالى على خلقه، إذ يقول: "وهذا القول: - العلو — إنما استفدناه نقلاً واستند إلى ضرب من المعنى. أما النقل فقوله تعالى: "سبح اسم ربك الأعلى" وقوله تعالى: "وهو القاهر فوق عباده... إلى أن قال: وأما المعنى فهو أنا استنبطنا من هذه الآيات وعلمنا بطباعنا ومعارفنا أن الجهة الممدوحة إنما هي جهة العلو والرفعة وإن ما كان بوصف التحت واليمين والشمال والتلقاء وما أشبه ذلك مما يقتضي المساواة ويرفع حكم العلو نقص بالإضافة إلى جهة العلو..."[1].

الطريق الثاني: أن إثبات العلو والاستواء على العرش لا يستلزم الجسمية وتوابعها وهو بذلك يريد أن يقول إن إثبات هذه الصفة لا محذور فيه عقلاً، ولذلك نفى أن يكون الكم والكيف وفروعها من الملامسة والحلول والمقدار والاستقرار من لوازم إثبات العلو والاستواء ووضّح أن هذه إنما تلزم فيما إذا كان المتصف بالاستواء والعلو جسمًا أما ما ليس بجسم فغير لازمة له[2].

كما أنه تكلم على الأحاديث والآثار التي قيل أنها تستلزم التشبيه ومن ذلك حديث: "... استوى على العرش فما يفضل منه إلا مقدار أربع أصابع"[3]، حيث تكلم عليه سندًا ومتنًا، فأثبت أنه قد "رواه عامة أئمة أهل الحديث في كتبهم التي قصدوا فيها نقل الأخبار الصحيحة وتوثقة رجاله وتصحيح طرقه"[4].

وابن تيميه يذكر أن "طائفة من أهل الحديث ترده لاضطرابه كما فعل أبو بكر الإسماعيلي وابن الجوزي وغيرهم - حتى قال: والحديث رواه ابن جرير الطبري في تفسيره وغيره ولفظه" وإنه ليجلس عليه فما يفضل عنه قدر أربع

---

(١) "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٣٠٣.

(٢) المصدر السابق: ٢٩٩.

(٣) المصدر السابق: ٣٠٧.

(٤) المصدر السابق: ٣٠٨.

أصابع" فلو لم يكن في الحديث إلا اختلاف الروايتين هذه تنفي ما أثبتت هذه ولا يمكن مع ذلك الجزم بأن الرسول صلى الله عليه وسلم أراد الإثبات وأنه يفضل من العرش أربع أصابع لا يستوي عليها الرب وهذا معنى غريب ليس له قط شاهد في شيء من الروايات بل هو يقتضي أن يكون العرش أكبر من الرب وأعظم وهذا باطل..."[1] والحديث فيه عبدالله بن خليفه قال عنه الذهبي في الميزان: "لا يكاد يعرف"، وفيه أبو إسحاق السبيعي لم يصرح بالتحديث، فسنده ليس بذاك القوي ومتنه فيه الاضطراب المتقدم وعليه فإن جملة "فما يفضل منه إلا مقدار أربعة أصابع" والتي هي محل الشاهد لا تثبت لكن ابن الزاغوني أثبتها كما فعل قبله شيخه أبو يعلى ووجهه بأن المراد: "لم يخرج عن الاختصاص بوصف الاستواء إلا هذا المقدار. – ثم قال: ويحقق هذا أننا لا نقول إن الاستواء على الوجه المعقول من المماسة والحلول والملاصقة وإنما المراد به الاختصاص بالتعريف والدنو والقرب وله تعالى أن يخص ما شاء منه بوصف الاختصاص دون ما شاء..."[2]، والمصنف هنا صرح بنفي أن يكون الاستواء على الوجه المعقول بل وفسره بأنه اختصاص بالتعريف والقرب، وهذا كشف لحقيقة مذهبه في "الاستواء" فإنه ينفي أن يكون فعلاً قائمًا بالله تعالى دالاً على التمكن والاستقرار وإنما هو عنده صفة إضافية غير قائمة بالله تعالى.

وليس هذا هو الاستواء الذي يثبته السلف فإنهم فسروا الاستواء بأحد أربع معان: ارتفع، على، صعد، استقر[3] وهذه كلها أفعال تقوم به سبحانه حادثة بعد

---

[1] "مجموع الفتاوي" لابن تيميه: ١٦/٤٣٤.

[2] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٣١٠.

[3] "التمهيد" لابن عبدالبر: ٧/١٣١، "الأسماء والصفات" للبيهقي: ٤١٣.

أن لم تكن ولا يعني هذا أنه يتجدد له صفة كمال لم تكن له من قبل فإن هذا من النقص الذي يتتره عنه بل هو فعال لما يريد سبحانه ولكن آحاد الأفعال مشروط كمالها بوجود متعلقاتها، فلا يكون الاستواء على العرش ممكنًا إلا بعد أن يوجد العرش، المقصود أن "الاستواء" عندهم له معنى معقول واضح بين لا إشكال فيه هو الظاهر المتبادر منه في لغة العرب لكنهم لا يجعلون لوازم الاستواء في حق المخلوق هي نفسها لوازم الاستواء في حق الخالق بل يقولون للخالق استواء يخصه يليق بجلاله وغناه وللمخلوق استواء يخصه يليق به أما أصل معنى الاستواء فمشترك وهو العلو والارتفاع والصعود والاستقرار وهذا هو معنى لفظ "الاستواء" حال إطلاقه حيث يشترك فيه الخالق والمخلوق، وهذا الاشتراك والاتفاق إنما هو في الذهن والتصور والعلم وأصل المعنى أما في الخارج فلا يوجد لفظ مطلق ولا عام حتى يمكن الاشتراك فيه.

والحق أن نفي هذا القدر المشترك من المعنى بين الخالق والمخلوق هو مقتضى القواعد الكلامية الجهمية وهو أساس كل بلاء في هذا الباب فإنه في حال نفي هذا النوع من التشابه يُسد باب معرفة الله تعالى ويغلق كل فهم يفهمه العباد من صفات رهم ولا يبقى إلا ألفاظ جوفاء يرددها العباد كما يرددون الحروف المعجمة والأصوات المبهمة، ولهذا نقول:

نفيهم أن يكون "الاستقرار" معنى لاستواء الخالق على العرش هو إبطال لهذه الصفة في واقع الأمر، وكان الواجب إثبات هذا المعنى لهذه الصفة مع العلم التام أن استقرار الخالق على العرش لا يماثل استقرار المخلوق على المخلوق فإن الخالق غني عن العرش والعرش غير مستقل به سبحانه بل الله تعالى هو الممسك للعرش الحامل له بقدرته ومشيئته أما المخلوق فهو محتاج لما استوى عليه معتمد عليه في استقراره.

ولما كان متقدمو متكلمة الصفاتية لا يثبتون الاستواء صفة قائمة بالله تعالى بمشيئته وقدرته وإنما هو عندهم صفة زائدة غير معقولة المعنى جعلوا الاستواء دالاً على العلو فقط وفسروه بأنه فعل يفعله الله تعالى بالعرش بناءً على أن الفعل هو المفعول والخلق هو المخلوق كما هو مذهبهم في هذا.

وابن الزاغوني وشيخه أبو يعلى ممن وافقهم على هذه الأصول الجهمية الكلامية: نفي الأفعال الاختيارية وأن الخلق هو المخلوق ولذلك أتى مذهبهما في هذه الصفات على وفق مذهب أولئك الصفاتية إلا أن ابن الزاغوني متردد في اعتبار "الاستواء" صفة ذاتية فهو يقول: "... فالمتجدد ظهورها بوجود فعل في غير ذات الباري وذلك لا يوجب تغيرًا في ذات الباري يخرجه عما كان عليه ولا يمنع عدم وجود الخلق والفعل في القدم أن يكون مضافًا إليه وداخلاً تحت قدرته وإن لم يكن في القدم فاعلاً ولا موجدًا وعلى هذا قال بعض أصحابنا إن الاستواء صفة فعلية ليساوي بين قوله استوى وبين قوله: "خالق كل شيء" وقوله: "فعال لما يريد" وأمثال ذلك من صفات الفعل، وقد قال قوم من أصحابنا إن الاستواء على العرش من صفات الذات وإنما ظهر بفعل في غير ذاته تعالى والمعنى في القولين يتقارب لأنهما يرجعان في التحقيق إلى مورد واحد..."[1] بينما القاضي أبي يعلى جازم بأن الاستواء صفة ذات فهو يقول: "والواجب إطلاق هذه الصفة – الاستواء – من غير تأويل واستواء الذات على العرش لا على معنى القعود والمماسة ولا على معنى العلو والرفعة ولا على معنى الاستيلاء... حتى قال: نحمل هذه الصفة على إطلاقها كما أطلقنا صفة اليد والوجه والعين... والاستواء صفة ذات موصوف بها فيما لم يزل وهو قياس قول أصحابنا لأنهم قالوا: خالق ورازق ومحيي ومميت موصوف بها فيما لم يزل..."[2] فهو يثبت الاستواء صفة زائدة لكن لا يقيدها بمعنى خاص

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٣٢٤.

[2] "المعتمد" لأبي يعلى: ٥٥.

كإثباته للوجه واليد وينفي عنها ما يراه من سمات الأجسام المحدثة من المماسة والقعود ويجعلها صفة ذات أزلية أي غير قائمة به بمشيئته وقدرته بل هي عنده من جنس الفعل المتعدي الذي يثبته بائن عنه ولهذا قاس الاستواء على هذه الأفعال المتعدية، فلا يظن ظان وهو يسمع هؤلاء يقولون صفة ذاتية أزلية أنهم يثبتونها قائمة بالله تعالى كما يثبت الماتريدية صفة التكوين قائمة به من غير مشيئته وقدرته وإنما هؤلاء كما سبق يثبتونها صفة ذات إضافية ويفسرونها كما يفسرون الأفعال المتعدية التي هي عندهم قائمة بالمخلوق المنفصل ومع ذلك فهي قديمة أي أنه لم يزل موصوفًا بها ولهم في ذلك – أي وصفها بالقدم – ثلاث أوجه:

الأول: أنه مستحق هذا الوصف أزلاً لقدرته التامة عليه وهذا ما أشار إليه ابن الزاغوني[1]، ولعل هذا هو الذي عناه ابن تيميه رحمه الله تعالى بقوله: "... والقائلون بأنه – أي الاستواء – صفة ذات يتأولون بأنه قدر على العرش وهو ما زال قادرًا عليه وما زال عالي القدر..."[2].

والوجه الثاني:لوجود الفعل منه قطعًا في ثاني الحال كقولنا سيوف قطوع[3].

والوجه الثالث: "لخبر الله تعالى ووصفه لنفسه بذلك"[4] ومأخذ هذا القول أن كلام الله تعالى – المتضمن ذكر الاستواء – من صفاته وهو قديم فيلزم من ذلك قدم الاستواء.

وأصل هذه الأقوال قياس الصفات اللازمة على الأفعال المتعدية وأن الله تعالى يوصف بالمتعدية لا لأجل ما قام به من الخلق والرزق وإنما لأجل ما أبدعه من الخلق والرزق المنفصل عنه لأن الخلق عندهم هو المخلوق، وهذا الأصل ينقض

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٣٢٤.

[2] "مجموع الفتاوي" لابن تيميه: ٣٩٣/١٦.

[3] "المعتمد" لأبي يعلى: ٤٤.

[4] المصدر السابق.

حجة أهل السنة على المعتزلة في أن كلام الله تعالى صفة له غير مخلوقة فإنهم قد قالوا للمعتزلة إن الله تعالى إنما يوصف بما يقوم به لا بما يقوم بغيره.

يتلخص مما سبق أنهم وإن قالوا أن الاستواء صفة ذات فإنهم في الحقيقة لا يجعلونه قائم بالله تعالى بل هو عندهم صفة إضافية من جنس صفات الأفعال المتعدية عندهم.

والطريق الثالث: الذي سلكه ابن الزاغوني في تقرير صفة الاستواء هو إبطاله للمعاني التي حمل عليها المتأولة لفظ "الاستواء"، ومن ذلك قولهم: "إن الاستواء بمعنى الاستيلاء" وقد رده المصنف بأنه "قد سُئل الخليل بن أحمد: هل وجدت في اللغة استوى بمعنى استولى فقال: هذا مما لا تعرف العرب ولا هو جار في لغتها سأله ذلك بشر المريسيي"[1].

ثم وضح أن هناك "جماعة من أهل اللغة... قالوا لا يتجوز بقوله استوى والمراد به استولى إلا في حق من كان عاجزًا ثم ظهر أو في مغالب قهر..."[2] والله تعالى "لا يعجزه شيء والعرش لا يغالبه في حال... ولأن اختصاص العرش بالاستيلاء لا معنى له فإنه قاهر الأكوان الكلية بأسرها غالب لها..."[3].

ومن ذلك أيضًا أن بعض المتأولة جعلوا "العرش" بمعنى الملك عوضًا عن المعنى المشهور المعروف له وهو السرير فقالوا: "استوى على العرش" بمعنى استوى على الملك، فأبطل ابن الزاغوني هذا التأويل من وجوه: "أحدها: أن هذا قول لا يعرف في اللغة و لم يوجد له أصل يدل عليه... والثاني: أن هذا قول يرده القرآن وهو قوله: "وترى الملائكة حافين من حول العرش" فلو كان المراد بالعرش الملك لكان الملائكة تخرج عن الملك وهذا محال. والثالث: أن الأخبار الواردة في العرش تمنع ذلك ولهذا قال تعالى: "ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية" (الحاقة:١٧)..."[4].

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٣١٤.

[2] المصدر السابق نفسه: ٣١٤.

[3] المصدر السابق: ٣١٤ – ٣١٨.

[4] المصدر السابق نفسه: ٣١٥.

تأويل "الاستواء" وصرفه عن معناها الظاهر هو في الأصل قول الجهمية والمعتزلة[1] وتابعهم على ذلك البغدادي والجويني من الأشاعرة[2] نفاة العلو. وما أبطل به ابن الزاغوني حمل الاستواء على الاستيلاء وجوه قوية سديدة ذكرها ابن تيميه وزاد عليها الوجوه التالية[3]:

١- أن هذا تفسير لم يفسره أحد من السلف بل أول من قاله هم الجهمية والمعتزلة كما ذكر ذلك أبو الحسن الأشعري في المقالات والإبانة[4].

٢- معنى هذه الكلمة مشهور معروف، ولهذا لما سُئل ربيعة الرأي ومالك بن أنس عن قوله: "الرحمن على العرش استوى" قالوا: الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة" ولا يريدون أنه معلوم معناه باللغة دون الآية لأن السؤال وقع عن الآية وإن كان مرادهم أنه معلوم في اللغة فالقرآن نزل بلغة العرب.

٣- لو ثبت أنه من اللغة العربية لم يجب أن يكون من لغة العرب العرباء ولو كان من لفظ بعض العرب العرباء لم يجب أن يكون من لغة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو كان من لغته لكان بالمعنى المعروف في الكتاب والسنة.

٤- هذا اللفظ تكرر في الكتاب والسنة والدواعي متوفرة على فهم معناه من الخاصة والعامة، فيمتنع أن لا يعلم إلا من طريق بيت شعر لرجل قيل مجهول وقيل نصراني ومن نبه على ذلك ضال مبتدع عند الأمة فإن لازم ذلك تخطئه الأئمة الذين ردوا هذا التأويل.

---

(١) "شرح الأصول الخمسة" لعبدالجبار: ٢٢٦.

(٢) "أصول الدين" للبغدادي: ١١٣.

(٣) "مجموع الفتاوي" لابن تيميه: ١٤٤/٥ – ١٤٩، بتصرف.

(٤) "الإبانة" للأشعري: ٥٠.

ومن الوجوه التي أبطل فيها ابن تيميه تأويل "الاستواء" بالاستيلاء قوله: "وهذه دعوى مجردة فليس لها شاهد من كلام العرب ولو قدر ذلك لكان هذا المعنى باطلاً في استواء الله على العرش لأنه أخبر أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش وقد أخبر أن العرش كان موجودًا قبل خلق السموات والأرض كما دل على ذلك الكتاب والسنة وحينئذ فهو من حيث خلق العرش مالك له مستول عليه فكيف يكون الاستواء عليه مؤخرًا عن خلق السموات والأرض".

* * *

قول ابن الزاغوني: "وقد كانت طائفة من الأشعرية يثبتون لفظه ويمتنعون من تأويله ولا يثبتون مقتضاه من الجهة والسؤال بأين"[1] صحيح في الجملة وهو يدل على أن إثبات المتقدمين من الأشاعرة إنما كان تفويضًا لكن أبا الحسن الأشعري وتلميذه الطبري وإن لم يصرحا بإثبات الجهة فإنهم قائلان بإثبات العلو حقيقة على الراجح أما الباقلاني ومن بعدهم فإنهم مصرحون بنفي الجهة[2]، وابن الزاغوني جعل لأصحابه الحنابلة قولين في هذا، فهو يقول: "وامتنع كثير من أصحابنا أن يطلقوا القول بأنه في جهة لأن لفظة "في" تقتضي الظرفية والباري تعالى متره عما يوجب له الظرفية. وقد أجاز قوم من أصحابنا أن يقولوا إن الباري في جهة إتباعًا لما أطلقه الله تعالى في الإضافة إلى نفسه بقوله تعالى: "وهو الله في السموات..."[3] ثم بين القول الصحيح في هذا وأن المراد بالجهة المثبتة أمر عدمي: "ولا شك ولا مرية أن الكون الكلي ذات ثابتة بحقيقة الإثبات قائمة بنفسها قابلة للصفات على وجه يصلح الإشارة إليها، وما سواها – ما خلا الباري جلت قدرته – عدم لا يسمى بما ولا يشار إليه إلا أنه لا يمنع ذلك أن لو تصور خارجًا عنها ما يجوز الإشارة إليه لما كان واسطة الفصل بينهما بطريق العدم يمنع أن تكون كل واحدة من الذاتين جهة لنفسها هي غير الجهة الأخرى فهذا هو الأصل الذي تدركه في ذات الباري أنه ذات لنفسه وجهه لنفسه وتقبل الإشارة إليه وحدوث العالم الكلي على ما هو عليه ذات ثابتة... تقبل الإشارة إليها وهي جهة لنفسه ولا شك أنهما يفترقان بالغيرية ويختلفان بطريقة الإشارة فإن الإشارة إلى إحدى الذاتين التي هي جهة في نفسها غير الإشارة إلى الذات في الجهة الثانية... وهذا الذي نطلقه جهة للباري تعالى"[4].

---

(1) "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢٩٩.

(2) " الإنصاف" للباقلاني: ٦٤، "مشكل الحديث" لابن فورك: ٦٤ – ٦٥، "الأسماء والصفات" للبيهقي: ٤٢٦.

(3) "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٣٧٠.

(4) المصدر السابق: ٣٠٦.

فهو يريد أن يقول أن الجهة التي نثبتها لله أمر عدمي وليس وجودي إذ ليس فوق العالم شيئًا سوى الله تبارك وتعالى فإن الله تعالى لا يجوز أن يحيط به العلم فكيف يحيط به جهة مخلوقة، وهذا هو مذهب سلف الأمة المثبتين لله العلو المطلق ذاتًا وصفة ونفيهم للجهة عن الله تعالى من جنس قولهم: "اتفقنا وإياكم أن الله تعالى كان ولا مكان.. وأنه مستغن بذاته عن مكان، وهذه صفة له قديمة وذلك يقتضي أن لا يتغير عما كان عليه.." [1].

وقد أجاب عن هذا بأن "الكون الموصوف به الذات الكائنة الثابتة... ليس من شرطها الكون في مكان سواء كانت الذات الكائنة قديمة أو محدثة وإنما شرطها أن تكون قائمة بقوة الألوهية"[2] ودلل على ذلك بأن الكون الكلي ليس في مكان ولكنه ممسوك بقدرة الله تعالى ولو احتاج لمكان لكونه محدثًا للزم التسلسل الممتنع[3].

والحق أن "الجهة" و"المكان" و"التحيز" ألفاظ مجملة إن قصد بها مخلوق يحيط بالخالق ويحصره ويستقل به فيحتاج إليه فهو ممنوع وليس فيما أثبت الله لنفسه شيء من هذه اللوازم بهذا المعنى أما إن أريد بها اختصاصه تعالى بجهة العلو والتي هي أمر عدمي وبأنه سبحانه بائن من خلقه غير مختلط بهم وأنه يشار إليه في جهة السماء فهذا حق جاء به الشرع وأجمعت عليه الأمة في صدرها الأول وما يلزم من الحق إلا الحق والحمد لله العلي الأعلى.

أما قوله إن الأشعرية يمنعون من السؤال عنه تعالى بأين؟ لأنها تقتضي المكان، فهذا صحيح إلا أنه ليس قولاً لهم كلهم بل الأشعري والباقلاني وابن فورك في أحد قوليه... يجيزون السؤال عنه تعالى "بأين" إعمالاً لدلالة حديث الجارية[4].

---

(1) "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٣٠١.

(2) المصدر السابق: ٣٠١.

(3) المصدر السابق: ٣٠١.

(4) "الإبانة" للأشعري: ٥٤. ، "الإنصاف" للباقلاني: ٤١، "أصول الدين" لابن فورك نقلاً عن "مجموع الفتاوي" لابن تيميه: ١٦/٩٠.

وقد دلل ابن الزاغوني على جواز السؤال عنه تعالى "بأين" بحديث أبي رزين أنه قال: يا رسول الله أين كان ربنا قبل أن يخلق العرش؟ قال: "كان في عماء فوقه ماء وتحته هواء"، ثم فسر قوله: "فوقه ماء" بأنه السحاب وقوله "تحته هواء" بأنه أراد السحاب، وقال إن أهل اللغة قالوا: "العماء الممدود هو السحاب الرقيق"[(١)].

والحديث جزء من حديث صحيح أخرجه البخاري في صحيحه برقم (٧٤١٨) من حديث عمران بن حصين بلفظ: "ما تحته هواء وما فوقه هواء" وما حمل ابن الزاغوني عليه الحديث باطل لأنه يفيد بأن مخلوقًا هو السحاب كان فوق الله تعالى وهذا معنى لا يجوز اعتقاده فإن الله تعالى هو العلي الأعلى وإنما التوجيه الصحيح له أن يقال:

١- إن العماء هو السحاب وأن الهاء عائدة على العماء لا إلى الله تعالى قاله أبو القاسم[(٢)].

٢- إن العماء يعني أنه ليس معه شيء قاله يزيد بن هارون والترمذي[(٣)]، والهواء هنا بمعنى الفراغ أي العدم.

ونفاة العلو إنما يمنعون السؤال عنه تعالى بأين؟ لئلا يقال لهم: إذا نفيتم أن يكون في العلو على العرش فأين هو عندكم؟ وهم مع ذلك مضطرين للإجابة ولهم في ذلك قولان:

١- أنه في كل مكان بذاته، وقولهم هذا من أعجب العجب إذ أنهم يمنعون من كونه تعالى على العرش لئلا يضاف إليه المكان مثل يضيفون إليه كل مكان.

---

(١) "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٣١٧.

(٢) "اجتماع الجيوش الإسلامية" لابن القيم: ٩٢/١.

(٣) "تليس الجهمية" لابن تيميه: ١٥٤/١.

٢- أنه تعالى لا داخل العالم ولا خارجه، وهذا يستلزم العدم لأنه جمع بين النقيضين أو بمعنى أصح رفع للنقيضين.

وقد ذكر ابن تيميه الأدلة العقلية على بطلان هذين القولين، نذكرها باختصار[1]:

١- العلم البديهي قاطع بأن كل موجودين إما أن يكون أحدهما ساريًا في الآخر قائمًا به كالصفات وإما أن يكون قائمًا بنفسه بائنًا عن الآخر.

٢- أنه تعالى لما خلق الخلق فإما أن يكون خلقه في ذاته وهو باطل بالاتفاق ولأنه يلزم أن يكون محلاً للقاذورات تعالى الله وإما أن يكون خلقه خارجًا عن ذاته منفصلاً عنه وهو المتعين لأن القول بأنه غير متصل بالعالم وغير منفصل غير معقول.

٣- علو الخالق على مخلوقاته أمر فطري مستقر في فطر العباد معلوم لهم بالضرورة كما اتفق على ذلك جميع الأمم بتوجههم إلى العلو حال الدعاء.

٤- جهة العلو أشرف الجهات وقد تقرر أن الأمرين المتقابلين إذا كان أحدهما صفة كمال والآخر صفة نقص فإن الله تعالى يوصف بالكمال دون النقص فلما تقابل المباينة والمداخلة وصف بالمباينة دون المداخلة وبالعلو دون السفل وليس ثم إلا جهتان: علو خارج العالم وسفل داخل العالم ينتهي إلى باطن الأرض.

* * *

---

[1] "الدرء" لابن تيميه: ٣/٧-٨.

٢- صفات النزول والإتيان والمجيء:

يقول المصنف بعد أن ذكر روايتين عن أحمد في المجيء: "... فأثبتنا المجيء صفة له، ومنعنا ما يتوهم في حقه مما يلزم في حق المخلوقين لأنهم في حاجة لذلك"[١] وكان قد قال قبل ذلك: ["وقد اختلف كلام إمامنا أحمد في هذا المجيء على روايتين: أحدهما أنه يحمل على ظاهره من مجيء ذاته فعلي هذا يقول لا يدخله التأويل... إلا أنه لا يجب أن يحمل مجيء ذاته إلا على ما يليق به وقد ثبت أنه لا يحمل مجيء هو زوال وانتقال يوجب إفراغ مكان وشغل آخر من جهة أن هذا يعرف بالجنس في حق المحدث الذي يقصر عن استيعاب] المواضع والمواطن لأنها أكبر منه فيفتقر مجيئه إليها إلى الانتقال عما قرب إلى ما بعد وذلك ممتنع في حق الباري لأنه لا شيء أعظم منه ولا يحتاج في مجيئه إلى انتقال وزوال لأن دواعي ذلك وموجبه لا يوجد في حقه..."[٢].

ثم إنه جعل "النزول" من هذا الجنس فقال: "... ومثل ذلك الحديث الذي رواه عامة الصحابة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "ينزل الله تعالى إلى السماء الدنيا في كل ليلة"... فنحن نثبت وصفه بالنزول إلى سماء الدنيا بالحديث ولا نتأوله بما ذكروه ولا نلحقه بنزول الآدميين الذي هو زوال وانتقال من علو إلى سفل بل نسلم للنقل كما ورد وندفع التشبيه لعدم موجبه ونمنع من التأويل لارتفاع سببه، وهذه هي الرواية المشهورة والمعمول عليها عند عامة المشايخ من أصحابنا وتعلقوا في هذا بأن ما ذكروه من الحركة والانتقال والزوال هو كيفية من المجيء يعود إلى إثبات نقص في حق ذاته... وعلى هذا أسقطنا الكيفية في خلقه الذي هو الفعل فلا يقال كيف خلق لأن إثبات كيفية في الفعل إذا أوجب مماسة في الفاعل أو حركة

---

[١] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢٩٥.

[٢] المصدر السابق نفسه، وما بين القوسين سقط في المخطوطة المطبوعة ووجدته في "مجموع الفتاوي": ٢١/١٦ من نقل ابن تيميه عن جده.

أو تغير من حال إلى حال في ذاته مما يوجب النقص فأسقطناه ووقفنا على تسميته فاعلاً تسمية مطلقة.."[1].

وعلى ضوء ما سبق يمكن أن نلخص مذهب ابن الزاغوني في هذا الباب بالنقاط التالية:

١- يثبت المجيء والنزول ونحوهما ويجري هذه الصفات على ظاهرها ويمنع تأويلها بمعنى أنه يقول: إن الله تعالى بنفسه يجيء وينزل ويأتي وهو معنى قوله: "يحمل على ظاهره من مجيء ذاته..." إلا أنه يرى أن في المسألة رواية ثانية للإمام أحمد حمل فيها المجيء على القصد والإرادة فهو يقول: "وأما الرواية الثانية عن أحمد... وإنما المراد بذلك الإثبات والمجيء أنه قصدهم وعمد إليهم - حتى قال: فكان هذا التأويل يعود أيضًا إلى الذات لا إلى ما سواه"[2].

٢- ينفي أن يكون مجيء الله تعالى وإتيانه زوال وانتقال أو أن يكون نزوله زوال وانتقال من علو إلى سفل لأن ذلك عنده من سمات الأجسام المحدثة ومن إثبات الكيفية المنتفية في حقه سبحانه.

ونحن إذا أردنا إعادة صياغة العبارة في توضيح معالم هذا المذهب سنقول: إن ابن الزاغوني مع إثباته لهذه الأفعال على الظاهر لا يرى قيامها بذاته سبحانه بمشيئته وقدرته وهذا هو معنى قوله: "... لأن إثبات كيفية في الفعل إذا أوجبت مماسه في الفاعل أو حركة أو تغير من حال إلى حال في ذاته مما يوجب النقص فأسقطناه.." وهو أيضًا من معاني نفيه للزوال والانتقال عن أفعال الله تعالى.

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢٩٦.

[2] المصدر السابق: ٢٩٨.

ولهذا يقول شيخ الإسلام: "... ابن الزاغوني وأبو يعلى وإن كانوا يقولون بإمرار المجيء والإتيان على ظاهره فقولهم في ذلك من جنس قول ابن كلاب والأشعري فإنه أيضًا يمنع تأويل النزول والإتيان والمجيء ويجعله من الصفات الخبرية ويقول هذه الأفعال لا تستلزم الأجسام بل يوصف بها غير الأجسام..."[1].

وما ذكره ابن تيميه رحمه الله تعالى حق لأنه إذا كان ابن الزاغوني يمنع أن يكون مجيئه سبحانه ونزوله بحركة وانتقال فلابد أن يفسره بفعل يفعله الله تعالى في الأرض بأن يقربها يسميه نزولاً وبفعل يفعله في الحجب بأن يكشفها فيصير جائيًا سبحانه كما هو قول الكلابية والأشعرية، بينما أئمة أهل السنة والحديث لا يجعلون هذه الأفعال صفة لأفعال منفصلة عنه تقوم بالمخلوقات بل هي عندهم أفعال تقوم بذاته بمشيئته وقدرته.

ثم إن ابن الزاغوني وهو ينفي أن يكون المجيء والإتيان بحركة وانتقال أو أن يكون النزول نزولاً من علو إلى سفل فإنما ينفي في الواقع حقائق هذه الأفعال وما يثبته منها لا يعدو إلا كونها صفة زائدة غير معقولة المعنى، وهي عند التحقيق غير قائمة به وإنما هي من باب النسب والإضافات، وجعلها من هذا الباب لا يخالف فيه حتى صائبة الفلاسفة وإنما الكلام في تحقيق قيامها بذات الله تعالى وأنها أفعال يفعلها سبحانه وتعالى متى شاء وكيف شاء.

* * *

---

[1] "مجموع الفتاوي" لابن تيميه: ١٦/٣٩٣.

أما بالنسبة لنفيه "الزوال والانتقال" عن نزول الله تعالى، فهذا له تعلق بمسألتين:

١- مسألة "الحركة" وهل يوصف الله تعالى بها؟

٢- مسألة "خلو العرش"، وهل إذا نزل الرحمن يخلو العرش منه؟

المسألة الأولى: نقل ابن تيميه عن القاضي أبي يعلى في كتاب الروايتين والوجهين: ثلاثة أقوال لأصحاب أحمد وغيرهم فيها[(١)]:

الأول: أنه يوصف تعالى بها فيقال: يترل بحركة وانتقال، وهذا قول أبي عبدالله بن حامد، والدارمي ممن صرح بلفظ "الحركة"، وإليه ذهب حرب الكرماني ونسبه إلى الإمام أحمد إلا أن ابن تيميه وابن رجب ضعفا هذا النقل[(٢)].

الثاني: أنه لا يوصف سبحانه بذلك بل يقال: يترل بغير حركة وانتقال، وهذا قول أبي الحسن التميمي وأهل بيته، وإليه يذهب ابن الزاغوني.

الثالث: الإمساك والوقف عن الإثبات والنفي ثم هؤلاء فيهم من يقف عن إثبات اللفظ مع الموافقة على المعنى وهو قول كثير منهم كما ذكر ذلك ابن عبدالبر[(٣)] ومنهم من يمسك عن إثبات المعنى مع اللفظ.

يقول ابن تيميه: "والمنصوص عن أحمد إنكار نفي ذلك، و لم يثبت عنه لفظ الحركة وإن أثبت أنواعًا قد يدرجها المثبت من جنس الحركة فإنه لما سمع شخصًا

---

(١) "الفتاوي" لابن تيميه: ٤٠٢/٥.

(٢) "الاستقامة" لابن تيميه: ٧٣/١، "فتح الباري" لابن رجب: ٢٧٨/٩.

(٣) "التمهيد" لابن عبدالبر: ١٣٦/٧.

يروي حديث النزول ويقول ينزل بغير حركة ولا انتقال ولا تغير حال أنكر أحمد ذلك وقال: قل كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فهو كان أغير على ربه منك"[1]، ومأخذ هذا القول - إثبات المعنى مع التوقف باللفظ -: مراعاة ألفاظ النصوص بحيث ينطق بما نطقت به ويسكت عما عنه سكتت لأن هذه الألفاظ مجملة تحتمل معنى صحيح وآخر باطل "فمن قال إنه ينزل فيتحرك وينتقل من مكان إلى آخر أو يفرغ منه مكان ليشغل آخر فهذا كله باطل قطعًا يجب أن ينزه الله عنه ولو كان نزوله يلزم منه تفريغ مكان ويشغل آخر لما كان هو الأعلى في حال نزوله"، وإن حمل على الفعل الاختياري القائم بالله تعالى والذي هو من كمال حياته وقيوميته وجب إثبات هذا المعنى كما قال الدارمي رحمه الله تعالى: "الحي القيوم يفعل ما يشاء ويتحرك إذا شاء"[2]، فإن الحركة عند أهل اللغة تطلق على جنس الفعل فكل من فعل فعلاً فقد تحرك عندهم ويسمون أحوال النفس حركة فيقولون تحركت فيه الحمية ويقال سكن غضبه[3].

أما مسألة "خلو العرش" فهي أيضًا على ثلاثة أقوال:

١- من أمسك وتوقف كراهية الخوض فيما لم يرد به نص ولا أثر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عن الصحابة الكرام.

٢- من يقول: يخلو منه العرش، وهو قول عبدالرحمن بن أبي عبدالله بن منده[4] وقول أبي عبدالله الحسن بن حامد من أصحاب أحمد فإنه قال: "إذا تقرر هذا الأصل في نزول ذاته من غير صفة ولا حد فإنا نقول: إنه

---

[1] "الاستقامة" لابن تيميه: ٧٢/١.

[2] "الرد على المريسي" للدارمي: ١٦٤.

[3] "شرح حديث النزول" لابن تيميه: ٤٤٧.

[4] المصدر السابق: ٢٣٢.

انتقال من مكانه الذي هو فيه إلا أن طائفة من أصحابنا قالت يتزل من غير انتقال من مكانه كيف شاء والصحيح ما ذكرنا لا غير"[1]، قال ابن القيم: "أما قول ابن حامد إنه نزول وانتقال فهو موافق لقول من يقول: يخلو منه العرش"[2]. فإن حقيقة الترول عند هؤلاء لا يثبت إلا بخلو العرش منه تعالى فمن قال يترل ولا يخلو من العرش فقد أبطل الترول عند هؤلاء إذ الانتقال جنس لأنواع من المجيء والإتيان والترول والهبوط والتدلي ونحوها وإثبات النوع من نفي جنسه جمع بين النقيضين[3].

٣- من يقول: يترل ولا يخلو منه العرش وعلى هذا جمهور أهل الحديث[4]، وهو القول الذي نص عليه الإمام أحمد في رسالته إلى مسدد بن مسرهد: "وإن الله عز وجل يترل إلى سماء الدنيا في كل ليلة ولا يخلو منه العرش"[5]، وهو قول ابن راهويه في مجلس ابن طاهر[6] وغيرهم وهو اختيار ابن تيميه[7]، وهذا هو الذي ينسجم مع مذهب ابن الزاغوني حيث ينفي عنه سبحانه الانتقال لكنه يخالفهم في قيامه بذاته.

وهؤلاء يقولون: إن العلو صفة ذاتية لله تعالى لازمة له لا ينفك بحال كما أن قدرته كذلك فلا يكون دائمًا إلا عاليًا ولا يكون إلا قويًا.

---

[1] "الفتاوي" لابن تيميه: ١٦٤/٦.

[2] "مختصر الصواعق": ٤٤٨.

[3] المصدر السابق نفسه: ٤٤٨.

[4] "منهاج السنة" لابن تيميه: ٦٣٩/٢.

[5] "شرح حديث الترول" لابن تيميه: ١٦٢.

[6] "الحجة في بيان المحجة" للأصبهاني: ١٢٥/١، و"العلو" للذهبي: ١٣٢، "عقيدة السلف" للصابوني: ٤٦.

[7] "شرح حديث الترول" لابن تيميه: ٤٥٨.

والقول بأنه يخلو العرش منه يلزمه أن يكون تعالى في وقت نزوله ليس العلي الأعلى بل العرش يكون فوقه، وقد علم أن الله تعالى هو الظاهر الذي ليس فوقه شيء فلا يجوز أن يظن بالذي لا أعظم منه شيء أنه يحيط به أو يحصره شيء من مخلوقاته بل إن إثبات خلو العرش منه حال الترول يصادم أيضًا النصوص الدالة على استوائه على عرشه لأن معنى كلامهم أنه ليس مستوي على عرشه حال نزوله، وقد علم أن الزمان في الأرض لا يكاد يخلو من ثلث الليل وقت التترل الإلهي[١].

أما ما ذكره أصحاب القول الأول فقد أجابوا عنه:

بأن ما ذكروه من حقيقة الترول إنما هو مختص بأجسام المخلوق الذي لا يترل من مكان ويشغل آخر إلا وقد فارق الأول وخلا منه ذلك المكان، أما حقيقة الترول المختصة بالرب تبارك وتعالى فلا يعلمها إلا هو لكنها قطعًا لا تماثل حقائق ما هو من خصائص المخلوقات بل ليس كمثله شيء سبحانه لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله، فما هو مستحيل في حق المخلوق لا يلزم أن يكون في حق الخالق كذلك، فكيف إذا كان ما ذكروه جائز في حق بعض مخلوقات الله تعالى وآلائه وعلى ذلك مثالان: فإن الروح تصعد عند النوم وقد تسجد تحت العرش وهي لم تفارق صاحبها لأنه لم يمت بعد ونزول الملائكة وعروجها من جنس عروج الروح ونزولها لا من جنس عروج البدن ونزوله فإنه يمتنع هذا فيه، وصعود الرب ونزوله فوق هذا كله وأجل من هذا كله وأبعد من مماثلة مخلوق لمخلوق، يقول شيخ الإسلام: "فالمخلوق إذا نزل من علو إلى سفل زال وصفه بالعلو وتبدل إلى وصفة السفول وصار غيره أعلى منه والرب لا يكون شيء أعلى منه قط بل هو يقرب ويدنو إلى حيث شاء وهو في ذلك العلي الأعلى علي في دنوه قريب في علوه، فهذا وإن لم يتصف به غيره فلعجز المخلوق أن يجمع بين هذا وهذا كما يعجز أن يكون هو الأول والآخر والظاهر والباطن..."[٢].

---

[١] "شرح حديث الترول" لابن تيميه: ٤٥٩.

[٢] "الفتاوي" لابن تيميه: ٤٢٢/١٦.

وبهذا يتضح أن الذين قالوا يخلو منه العرش حال نزوله لم يتصوروا في النزول إلا ما هو من خصائص الأجسام فإن هذه إذا نزلت فرغت المكان الأول وشغلت الثاني وإن لم تفعل هذا لزم أنها لم تنزل أصلاً ولم تتحرك إلى المكان الثاني فلما ظنوا أن القول بأنه لا يخلو منه العرش يقتضي إنكار النزول الإلهي قالوا ينزل ويخلو منه العرش كما أن هناك طائفة أخرى لما علمت هذا قالت لا ينزل بذاته بل ينزل أمره أو رحمته وهم أهل التأويل وكلا الطائفتين إنما أتوا في الحقيقة من تمثيلهم لصفات الله تعالى بصفات المخلوقات.

أما من أمسك كراهية الخوض فيما لم يرد به أثر، فيقال لهم نحن لم نتكلم بغير علم وإنما قلنا ما هو موجب النصوص ومقتضى جمعها فجمعنا بين أحاديث النزول ونصوص العلو ونصوص الاستواء فأوجب ذلك أنه لا يخلو منه العرش حال نزوله جل وعلا، والقول أنه يخلو منه العرش يلزم منه ثلاثة أمور باطلة:

١- أن يعلو شيء من مخلوقاته فلا يكون العلو صفة لازمة له.

٢- أن تعطل نصوص الاستواء عن دلالتها بل وينفى مضمونها.

٣- تمثيل نزوله تعالى بنزول أجساد الآدميين.

أما كون الصحابة لم يتكلموا بهذا فلعدم موجبه كما أنهم لم يتكلموا بمسألة اللفظ في القرآن والقول بأنه تعالى فوق العرش بذاته وأمثال ذلك، وبيان الحق في هذه المسائل واجب ولا يكون ذلك إلا بزيادة ألفاظ وإن لم يتكلم بها السلف ولهذا صح قولنا: على عرشه بائن من خلقه وكذلك القول بالحد وأمثال ذلك كثير مما لم يتكلم به الصحابة لكن الأئمة اضطروا إليه لما تكلم أهل البدع.

فتكون السنة أن لا تبدأ الناس به لكن إذا تكلم أهل البدع بالباطل وجب رده بزيادة بيان لمعاني ما أنزل الله تعالى ليكون البلاغ مبينًا، حفاظًا على الدين من التحريف والتبديل.

يتحصل مما سبق تقريره في مسألتي "الحركة" و"خلو العرش" أن لفظ "الحركة والزوال" مجمل فإن أريد ينفيه عن نزول الله تعالى بيان أن نزول الله تعالى إلى سماء الدنيا لا يقتضي انتقاله وإفراغه مكانه على عرشه وشغله مكان آخر في سمواته بحيث يعلوه بعض مخلوقاته فهذا المعنى حق لأن الترول بهذه الكيفية إنما هو من خصائص أجسام الآدميين فيجب نفيه عن الله تعالى إذ لا يماثل سبحانه شيئًا من مخلوقات لا في الذات ولا في الصفات بل هو العلي الأعلى في كل شأن من شئونه تعالى، لكن اللفظ يجب الإمساك عنه لعدم ورود الشرع به ولما فيه من إجمال قد يقود لاعتقاد باطل كأن يقصد بنفي "الزوال والانتقال" عن الله تعالى نفي نزوله بنفسه إلى السماء الدنيا لامتناع قيام أفعاله المتعلقة بمشيئته وقدرته بذاته كما هو أصل الجهمية النفاة.

والحق أن المصنف أراد المعنيين: الحق والباطل فيقر على الأول ويرد عليه في الثاني، فإنه قد قال: "... وقد ثبت أنه لا يحمل إثبات مجيء هو زوال وانتقال يوجب إفراغ مكان وشغل آخر من جهة أن هذا يعرف بالجنس في حق المحدث الذي يقصر عن استيعاب المواضع والمواطن لأنها أكبر منه فيفتقر مجيئه إليها إلى الانتقال عما قرب إلى ما بعد وذلك ممتنع في حق الباري لأنه لا شيء أعظم منه..."[1]، فهذا المعنى الذي نفاه ابن الزاغوني لا إشكال في نفيه كما بينا في مسألة "خلو العرش" لكن الإشكال يقع لما يُحمل نفي "الزوال والحركة" على نفي قيام الأفعال الاختبارية بذاته تعالى أو نفي حقيقة هذه الأفعال التي هي من أنواع جنس الحركة، وهذه كلها يقول بها ابن الزاغوني ولهذا كان أصله في هذه الأفعال اللازمة أن يجعلها أمورًا تحدث في غيره تعالى موافقة للكلابية والأشعرية ومتابعة لشيخه أبي يعلى يرحم الله الجميع.

---

[1] "مجموع الفتاوي": ٤٢١/١٦، وقد سبق أن أشرنا إلى أن هذا الجزء ساقط من المخطوط المطبوع.

وأخيرًا فإن النزاع بين الناس في هذه الأفعال الإلهية إنما هو ناشئ عن نزاعهم في أصلين[1]:

أحدهما: هل الخلق هو المخلوق والفعل هو المفعول؟

والثاني: هل تقوم بالله تعالى الأمور الاختيارية المتعلقة بمشيئة وقدرته؟

والكلام على هذين الأصلين يتبين من خلال بحث مسألتين:

المسألة الأولى: لما خلق الله السموات والأرض هل قام به فعل أم أنه سبحانه خلقهما بقدرته من غير أن يقوم به شيء فيكون الخلق هو المخلوق؟ وعلى هذا الأخير الجهمية وأكثر المعتزلة والأشاعرة[2] ووافقهم عليه القاضي أبو يعلى في أحد قوليه[3] وابن عقيل وابن الزاغوني من الحنابلة في أحد قوليه إذ يقول: "... إلا أنها ظهرت هذه الصفة لوجود فعل في غيره وهو المخلوق والمفعول والمرزوق وهو التخليق والتصوير"[4]، وابن الزاغوني لم يقرر هذه المسألة بحال فكأنها عنده من المسلمات لكن الذي حمل الأشاعرة على هذا هو أنهم قالوا: لو كان الخلق غير المخلوق لكان إما قديمًا فيلزم قدم المخلوق أو حادثًا فيلزم حلول الحوادث بذاته والتسلسل الباطل[5]، وأجابهم القائلين بأن الخلق غير المخلوق كلٍ بحسب أصله:

فالماتريديه عارضوهم بما يثبتونه من الإرادة القديمة فقالوا: كما لا يلزم من الإرادة القديمة قدم المراد كذلك لا يلزم من قدم الخلق قدم المخلوق.

أما الكرامية فمنعوا التسلسل وقالوا المحذور أن لا ينفك من الحوادث وقالوا لا يحتاج إلى خلق آخر لأن الخلق إنما يحصل بمشيئة الله وقدرته.

---

[1] "مجموع الفتاوي" لابن تيميه: ٥/٥٢٨.

[2] المصدر السابق: ٥/٥٢٨.

[3] المصدر السابق نفسه.

[4] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٣٢٤.

[5] "نهاية الإقدام في علم الكلام": ١١٦، "شرح الأصفهانية" لابن تيميه: ٦٧.

أما أئمة السنة فقد حلوا الشبهة وقالوا التسلسل الباطل هو التسلسل في الفاعلين والمؤثرات كأن يقال: لابد للفاعل من فاعل أما التسلسل في الأفعال والآثار وهو ألا يكون الشيء حتى يكون قبله غيره أو لا يكون إلا ويكون بعده غيره فهذا جائز قياسًا على دوام الحوادث في المستقبل فجاز أن يكون لا أول لها في الماضي وذلك هو مقتضى قول السلف: إن الله لم يزل متكلمًا بما شاء إذا شاء وكما هو مقتضى اعتقادهم بدوام نعيم أهل الجنة، فإذا جاز كل هذا علم أن القول بحلول الحوادث بالقديم لا يستلزم باطل بل هو الحق المتعين، ولذلك قال البخاري فيما ينقله عن نعيم بن حماد: إن العرب لا تعرف الحي من الميت إلا بالفعل[1].

أما أكثر الناس من الكلابية والصوفية والهشامية والكرامية بل وكثير من أساطين الفلسفة فقد أثبتوا فعلاً قائمًا بذات الله تعالى وخلقًا غير المخلوق وهذا هو المأثور عن السلف حتى إن البخاري لم يذكر قولاً غيره[2] فإن النبي صلى الله عليه وسلم كان يستعيذ بأفعال الله تعالى كما في قوله: "أعوذ برضاك من سخطك وبمعافاتك من عقوبتك وبك منك لا أحصي ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك"[3]، وقد استدل الأئمة على أن كلام الله غير مخلوق بقوله صلى الله عليه وسلم: "أعوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق"[4] لأن الاستعاذة بغير الله تعالى شرك.

ثم إن القول بأن الخلق هو المخلوق وأنه تعالى خلق السموات والأرض و لم يتجدد له حال يقتضي حدوث المخلوقات بلا سبب حادث، وهذا فضلاً عن امتناعه بداهة فإنه ينقض الأساس الذي بنى عليه المتكلمون إثبات الخالق حيث قالوا: لا بد لكل حادث من محدث.

---

(1) "خلق أفعال العباد" للبخاري: ١٧٧.

(2) "مجموع الفتاوي" لابن تيميه: ٥/٥٢٨.

(3) سنن الترمذي: (٥/٥٢٤) برقم: ٣٤٩٣، وصححه الألباني في "صحيح الترمذي": ٣/١٨٧.

(4) المصدر السابق: (٥/٤٩٦) برقم: ٣٤٣٧، وصححه الألباني في "صحيح الترمذي": ٣/١٨٧. وأصله في البخاري برقم: ٣١٩١ وفي مسلم برقم: ٢٧٠٩.

كما أن تخصيص خلقها بوقت دون وقت بلا سبب يوجب التخصيص محال، فإن قيل الإرادة القديمة أو القدرة أو مجموعهما أوجب ذلك، قيل نسبة الإرادة القديمة إلى جميع الأوقات سواء ثم لابد عند وجود المراد من سبب يقتضي حدوثه وإلا لو كان مجرد ما تقدم من الإرادة أو القدرة كافيًا للزم وجوده قبل ذلك لأن الإرادة الجازمة مع القدرة التامة توجب المقدور[1].

أما القول الثاني للمصنف في المسألة: فهو التفريق بين الأفعال اللازمة والأفعال المتعدية بحيث يكون الفعل هو المفعول في الأولى دون الثانية، فهو يقول: "والأفعال منقسمة فمنها ما يكون الفعل هو المفعول ومنها ما يكون فيه الفعل غير المفعول فأما الأول فهو ما وقع على صفة الفعل اللازم... وأما الثاني فهو ما وقع على صفة الفعل المتعدي..."[2].

ولما قيل له: "قد وصفنا الباري بأشياء حدثت في غيره ألا ترى أنا نصفه محسن بإحسان أحدثه في حق عباده" قال: "الإحسان صفة قائمة بنفس المحسن، وليس يقف وصفه بهذه الصفة على وجود الإحسان منه وإذا ظهر إحسانه على خلقه كان ذلك أثرًا لوصفه بالإحسان لا أن ما فعله هو صفته وجرى ذلك مجرى وصفه بأنه صانع فإنه يوصف بذلك لأنه عالم بالمصنوع لا أن الصفة هي المصنوع.."[3].

فهو هنا يثبت الفعل المتعدي صفة قائمة بالباري تعالى ويجعله غير المفعول كما تقوله الكلابية، لكن يضعف التفرقة بين الفعل والمفعول عند ابن الزاغوني أمران:

١- أنه يفسر الصفة القائمة بالفاعل بنوع من العلم فهو إذن يردها إلى صفة أخرى متفق على إثباتها.

٢- أنه يفسر أحيانًا الأفعال المتعدية بأفعال لازمة فيكون الفعل فيها هو المفعول ولذلك جعل القراءة هي المقروء[4].

---

[1] "مجموع الفتاوي" لابن تيميه: ٦/٢٣٠.

[2] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٤١٦.

[3] المصدر السابق: ٣٧٨.

[4] المصدر السابق: ٤١٦.

وهذا يجعل التفريق عند المصنف بين الفعل والمفعول يبقى نظريًا أما عند التطبيق فلا يفرق وربما لهذا السبب ابن تيميه يجعله ممن يقول بأن الفعل هو المفعول والخلق هو المخلوق و لم يذكر له قولاً آخر.

المسألة الثانية: المضاف إلى الله تعالى أنواع ثلاثة: إضافة صفة وهذه باتفاق أهل السنة قديمة غير مخلوقة ومن ينازع في هذا من أهل الكلام يقر بأحكام الصفات، وإضافة خلق وهذه لا نزاع بين المسلمين أنها مخلوقة، وإنما التراع وقع في النوع الثالث: ما يضاف إلى الله تعالى وفيه معنى الصفة والفعل، فالناس في هذا على قولين[1] – كما يقول ابن تيميه –: القول الأول: قول المعتزلة والكلابية والأشعرية وغيرهم أن هذا القسم لابد أن يلحق بأحد القسمين قبله فيكون إما قديمًا أزليًا قائمًا به وإما مخلوقًا منفصلاً عنه، ثم هؤلاء فريقان:

من يرى امتناع قيام الصفات به وهؤلاء هم المعتزلة قالوا: جميع ما يضاف إلى الرب إنما هو إضافة خلق أو وصف من غير قيام معنى به.

أما الفريق الثاني – وهم الصفاتية – فقالوا: له مشيئة قديمة وكلام قديم واختلفوا في حبه وبغضه وأسفه ورحمته وسخطه هل هو بمعنى المشيئة أو صفات أخرى غير المشيئة؟ على قولين.

ثم هؤلاء اختلفوا في الاستواء والترول والمجيء وغير ذلك من أنواع الأفعال التي هي أنواع جنس الحركة على أحد قولين:

أما أن يجعلوها من باب النسب والإضافات المحضة بمعنى أن الله خلق العرش بصفة التحت فصار مستويًا عليه وأنه يكشف الحجب التي بينه وبين خلقه فيصير جائيًا إليهم وإما أن يقولون هذه أفعال محضة في المخلوقات من غير إضافة ولا نسبه وهذا قول ابن كلاب وأبي الحسن الأشعري وتابعه عليه أبو الحسن التميمي والقاضي أبي يعلى وابن عقيل وابن الزاغوني من الحنابلة[2]، هكذا نسبه ابن تيميه لكن ابن الزاغوني كما رأينا على القول الأول أي من يقول بالنسبة والإضافة فقد صرح بذلك في الاستواء، والله أعلم.

---

[1] "مجموع الفتاوي" لابن تيميه: ١٤٦/٦.

[2] المصدر السابق: ٣٩٣/١٦.

القول الثاني: وهو قول الكرامية وأكثر أهل الحديث وجمهور المسلمين وهو أن هذه الصفات الفعلية ونحوها قسم ثالث ليست من المخلوقات المنفصلة عنه وليست بمنزلة الذات والصفات ونحوها قسم ثالث ليست من المخلوقات المنفصلة عنه وليست بمنزلة الذات والصفات القديمة الواجبة التي لا تتعلق بمشيئته وقدرته، فيقرون بأن أفعاله تعالى قائمة به تحدث بمشيئته وقدرته كما يقولون في كلام الله تعالى وفي غضبه وإرادته ونزوله واستوائه ونحو ذلك، وبهذا قال أبو بكر عبدالعزيز وابن حامد وأبو نصر السجزي ويحيى بن عمار والسجستاني وأبو إسماعيل الأنصاري وأمثالهم من الحنابلة[1].

* * *

وابن الزاغوني لم يقرر أكثر هذه الأصول الكلامية وإنما تسلمها تقليدًا من المتكلمين قبله وظن أنها مما أجمعت عليه الأمة وسنرى أن ما عليه أئمة أهل السنة والحديث من إثبات أفعال الله تعالى اللازمة والمتعدية قائمة بذاته بمشيئته وقدرته هو الحق الذي يدل عليه العقل واللغة كما دل عليه الشرع:

١) دلالة الشرع: يقول ابن تيميه: "لا يمكن لأحد أن ينقل عن محمد ولا عن إخوانه المرسلين ما يدل على قول النفاة لا نصًا ولا ظاهرًا بل الكتب الإلهية المتواترة عنهم والأحاديث المتواترة عنهم تدل على نقيض قول النفاة وتوافق قول أهل الإثبات. وكذلك الصحابة والتابعون لهم بإحسان وأئمة المسلمين من أرباب المذهب الأربعة وشيوخ المسلمين المتقدمين لا يمكن أحد أن ينقل نقلاً صحيحًا عن أحد منهم بما يوافق قول النفاة بل المنقول المستفيض عنهم يوافق قول أهل الإثبات... لكن أهل الكلام والنظر من أهل الملة تنازعوا في هذا الأصل لما حدث مذهب الجهمية نفاة الصفات: وذلك بعد المائة الأولى في أواخر عصر التابعين ولم يكن قبل هذا يعرف في أهل الملة من يقول بنفي الصفات ولا ينفي الأمور الاختيارية القائمة بذاته ولما حصل هذا أنكر السلف عليهم كما هو متواتر معروف"[2].

---

[1] "الدرء" لابن تيميه: ١٨/٢.

[2] المصدر السابق: ٢٣/٤.

٢) دلالة اللغة: الوحي نزل بلغة العرب، وهذه اللغة مع غيرها من اللغات إذا قيل فيها: "قائم فلان وقعد" لا يمكن لأحد من أهلها أن يفهم أن القيام والقعود قام بغير الفاعل، وإذا قيل: "أكل فلان الطعام" لا يمكن لأحد أن يفهم أن فلان قد فعل هذا الفعل بدون أن يقوم به، يقول ابن تيميه: "قوله تعالى: ﴿هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش﴾ (الحديد: ٤) تضمن فعلين: أولهما متعد إلى المفعول به والثاني مقتصر لا يتعدى فإذا كان الثاني وهو قوله تعالى: "ثم استوى" فعلاً متعلقًا بالفاعل فقوله: "خلق" كذلك بلا نزاع بين أهل العربية"[1].

٣) دلالة العقل: وبيان ذلك من وجوه:

الوجه الأول: كونه يقدر على أن يفعل ما يشاء متى شاء صفة كمال، والكمال لا يجوز أن يفارق الذات لأن النقص ممتنع عليه، يقول ابن تيميه: "... وكونه لا يقدر أن يتكلم ولا يتكلم بما شاء بل يلزمه الكلام كما تلزمه الحياة مع كون تكليمه هو خلق مجرد الإدراك، يقتضي أن يكون القادر على الكلام الذي يتكلم باختياره أكمل منه فإذا عرضنا على العقل من يتكلم باختياره وقدرته ومن كلامه بغير اختياره وقدرته كان الأول أكمل فتعين أن يكون متكلمًا بقدرته ومشيئته كلامًا يقوم بذاته وكذلك مجيئه وإتيانه ونزوله واستوائه وأمثال ذلك"[2].

الوجه الثاني: أنه لو لم يتصف بهذه الصفات: الكلام والنزول والمجيء ونحو ذلك من أفعاله الاختيارية لتصف بنقائصها من العي والعجز عن الفعل القائم به وهذه صفات نقص والله تعالى منزه عن النقص فيما هو أصله كمال فكيف بما هو نقص مطلق.

---

[1] "الدرء" لابن تيميه: ٢/٤.

[2] المصدر السابق: ٢/٢٢٠.

المبحث الرابع: *صفة الكلام.*

هذه المسألة من أوائل المسائل العقدية التي خاض بها المتكلمون فأحدثوا في الدين ما لم يكن يعرف، فإن المسلمين كغيرهم من أرباب الكتب المترلة يثبتون الصفات ويصفونه تعالى بما وصف به نفسه ووصفه به رسوله، ويمتازون في هذا الباب عن غيرهم من أصحاب الملل أنهم يصونون هذا الإثبات عن التمثيل والتكييف كما صانوه عن التحريف والتعطيل فإن الله تعالى ليس كمثله شيء لا في أفعاله ولا في صفاته ولا في ذاته: ﴿ليس كمثله شيء وهو السميع البصير﴾ (الشورى: ١١). هذا هو الدين وعلى هذا دلت الفطرة وعلى هذا توافق العقل الصريح والنقل الصحيح.

ومكث الناس على ذلك حتى جاء من غيّر فطرته التي خلقه الله عليها واستبدلها بفطر الفلاسفة وخرج من لغة القرآن العربي إلى لغة أرسطو الأعجمي ومن قانون الإسلام إلى اصطلاح أهل اليونان فزعم: "أن الله لم يتخذ إبراهيم خليلا، ولم يكلم موسى تكليمًا"[(١)]، تلكم هي حال الجعد بن درهم والجهم بن صفوان، ومنذ ذلك الحين والناس فريقان: الفريق الأول الممثل بجماهير المسلمين من أهل السنة الباقين على الفطرة ومن وافقهم من أهل الكلام كالهشامية وغيرهم القائلين بأن الله تعالى يتكلم بكلام يقوم به بمشيئته وقدرته.

والفريق الثاني: الجهمية وأتباعهم من المعتزلة القائلين بأن الله تعالى لا يتكلم ثم لما رأوا شدة إنكار المسلمين لهذه المقالة تلطفوا بالعبارة وادعوا أن الله تعالى يتكلم بكلام حقيقي لكنهم زعموا أن كلامه مخلوق في غيره!![(٢)].

---

(١) "شرح الأصفهانية" لابن تيميه: ١١٣.

(٢) "شرح الأصول الخمسة" لعبدالجبار: ٥٢٧.

هكذا كان الناس حتى جاء محمد بن سعيد بن كلاب وكان قد سلم بصحة مقولة "الجسم" و"العرض" الكلامية، وهو ينتسب إلى أهل السنة والإثبات فألف قولاً يجمع به بين الأصلين المتنافرين: أصل أهل البدعة القاضي بأن الأعراض لا تقوم إلا بالأجسام وأصل أهل السنة القاضي بأن الله تعالى بوصف بما وردت به النصوص الصحيحة من الكتاب والسنة سواء في ذلك الصفات أو الأفعال وأنها كلها تمر على طريقة واحدة.

ففرق ابن كلاب بين الصفات وبين الأفعال وقال: إنما الأعراض الأفعال وجعل الأفعال الحادثة لا تكون إلا بائنة منه لأن أصله أن الله تعالى لا يقوم به ما يتعلق بقدرته ومشيئته، لكنه لما أتى عند مسألة القرآن، وقد علم أن إثبات الكلام صفة لله تعالى غير مخلوقة أحد الأصول التي باين فيها أهل السنة أهل البدعة اخترع قولاً لم يسبق إليه في الإسلام وادعى أن الكلام إنما يتناول في الحقيقة المعنى دون اللفظ[1] ليسلم له أصله الذي وافق به المعتزلة والقاضي بامتناع قيام الأفعال الاختيارية بذات الله تعالى لأن المعتزلة قالوا: الكلام هو الحروف والأصوات وهذه تتعاقب وهي أفعال المتكلم وما كان كذلك لا يمكن أن يكون قديمًا ولا يكون إلا محدثًا مخلوقًا[2].

ثم إن السالمية أتباع أبي الحسن بن سالم قالوا: بل الكلام حروف وأصوات قائمة بالله تعالى في الأزل وزعموا أن ليس فيها ترتيب ولا تعاقب بل هي مقترنة، فوافقوا المعتزلة على مسمى الكلام ووافقوا الكلابية على أن القرآن قديم[3]، فتحصل من هذا العرض الموجز أن للمسلمين في الكلام أربعة أقوال:

١- صفة قائمة به بمشيئته وقدرته وهذا قول السلف والكرامية.

٢- مخلوق بائن عنه يحدث بمشيئته وقدرته، وهذا قول الجهمية والمعتزلة.

---

(١) "مجموع الفتاوى" لابن تيميه: ٦٥٥/١.

(٢) "شرح الأصول الخمسة" لعبدالجبار: ٥٢٧.

(٣) "مجموع الفتاوى" لابن تيميه: ٦٥٦/١.

٣- معنى قائم بالله تعالى بغير مشيئته ولا قدرته وهذا قول الكلابية والأشاعرة والماتريدية.

٤- حرف وصوت قائم بالله بغير مشيئته ولا قدرته، وهذا قول السالمية.

وسنسوق من كلام المصنف ما يكشف معالم مذهبه في هذه الصفة:

يقول ابن الزاغوني: "كلام الله تعالى ليس بجسم"[1] و"كلام الله تعالى ليس بعرض" وذهبت المعتزلة والقدرية والجهمية والنجارية إلى أنه عرض... وبنوا هذا على أصولهم: منها أنه صفة فعلية ونحن نقول الكلام صفة نفس لا صفة فعل ومنها أنه مخلوق محدث ونحن نقول كلام الله قديم ومنها أن الكلام يدخل الترتيب في ثبوته ووجوده، ونحن نقول ما يثبت كلامًا لله تعالى فإنه لا يدخله الترتيب في وجوده ولا يسبق شيء منه شيئًا"[2]. ويقول في موضع آخر: "كلام الله تعالى القرآن وغيره من كلامه هو الحروف والأصوات، وهو قول عامة العلماء وذهب الأشعري إلى أن الكلام من الله ومن غيره من العباد معنى قائم في النفس وأن الحروف وأصوات عبارة عنه وهي غيره..."[3]، ومما سبق يمكن أن يتلخص لنا المذهب التالي لابن الزاغوني:

١- كلام الله تعالى صفة قائمة به وليس مخلوق بائن منه كالأجسام أو الأعراض المحدثة.

٢- كلام الله تعالى صفة نفس قديمة وليست صفة فعلية أي أنه لا يتعلق بمشيئة الله وقدرته.

٣- كلام الله تعالى هو الحروف والأصوات دون المعاني.

فهذه ثلاث مسائل يتحدد فيها معالم كل مذهب في كلام الله تعالى وسنناقش المصنف فيها واحدة تلو الأخرى.

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٣٤٧.

[2] المصدر السابق: ٣٤٩.

[3] المصدر السابق: ٣٨٩.

المسألة الأولى: كلام الله تعالى صفة قائمة به وليس مخلوق بائن منه تعالى، هذا هو مذهب أهل السنة والجماعة ومن انتسب إليهم من المتكلمة كابن كلاب وابن كرام وأبو الحسن الأشعري وأمثالهم وخالف في ذلك الجهمية والمعتزلة نفاة الصفات وقالوا: بل كلام الله تعالى محدث مخلوق قائم بغيره سبحانه، يقول القاضي عبدالجبار: ".. القرآن كلام الله تعالى ووحيه مخلوق محدث."[1].

وقد استدل ابن الزاغوني على أن القرآن وغيره من كلام الله تعالى صفة قائمة به سبحانه بالنقل وبالعقل، وتقرير هذه الصفة بالنقل والعقل هو أكمل الطرق وأشرفها وعلى هذا كان ديدن أئمة السلف.

ومما استدل به ابن الزاغوني من النقل ثلاث آيات: قوله تعالى: ﴿إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون﴾ (النحل: ٤) من جهة أن لو كانت "كن" مخلوقة لأفضى إلى التسلسل المحال، وقوله تعالى: ﴿ألا له الخلق والأمر﴾ (الأعراف: ٥٤) من جهة أن الأصل يقتضي التغاير، وقوله تعالى: ﴿لله الأمر من قبل ومن بعد﴾ (الروم: ٤) من جهة أنه جعل الأمر قبل كل شي وبعد كل شيء وليس هذا إلا لله وصفاته[2].

وهذه الآيات التي استدل بها ابن الزاغوني نجدها عند كثير ممن أبطل مقالة أهل الاعتزال من المتقدمين كالبويطي صاحب الشافعي[3] وأبو الحسن الأشعري[4]، بل قبلهم ابن عيينه يقول: "قد بين الله الخلق من الأمر بقوله: "ألا له الخلق والأمر" فالخلق بأمره كقوله: "لله الأمر من قبل ومن بعد" وكقوله: "إنما أمره إذا أراد شيئًا أن يقول له كن فيكون" وكقوله: "ومن آياته أن تقوم السماء والأرض بأمره" و لم يقل بخلقه[5].

---

[1] "شرح الأصول الخمسة": ٥٢٨.

[2] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٣٦٩ – ٣٧٤.

[3] "شرح أصول السنة" للألكائي: ٢/٢٤٣.

[4] "الإبانة" للأشعري: ٣٢.

[5] "خلق أفعال العباد" للبخاري: ٦١.

وليس استدلال هؤلاء الأئمة بالنصوص في هذا المقام من باب أن الله تعالى قد أخبر بذلك وحسب ولكنه أيضًا من باب بيان الدلالة العقلية التي أرشد إليها القرآن لأنه لو كان أمر الله تعالى هو خلقه وخلقه لا يكون إلا بأمره الذي هو خلقه لكان هذا من الدور الممتنع، وابن الزاغوني في استدلاله بتلك النصوص كان حريصًا على بيان تلك الدلالة العقلية ثم إنه استدل أيضًا بنصوص من السنة وآثار عن الصحابة الكرام مثل "ما رواه أبو سعيد الخدري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "فضل كلام الله على سائر الكلام كفضل الله على خلقه"[1].... وروى أبو أمامة الباهلي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "ما تقرب العباد إلى الله عز وجل بشيء أفضل مما خرج منه وهو القرآن".[2]..."[3]، ثم نقل إجماع الصحابة على ذلك وذكر ما روى عن علي رضي الله عنه أنه قال: "ما حكمت مخلوقًا وإنما حكمت القرآن"[4]، وما أثر عن ابن عباس في تفسير قوله تعالى: "قرآناً عربيًا غير ذي عوج" أنه قال: غير مخلوق[5]، وذكر آثار أخر[6].

والآثار في ذلك كثيرة جدًا حتى أن اللالكائي خصص جزء كامل في مصنفه الشهير "شرح أصول اعتقاد أهل السنة" أورد فيها نحو مئتين وستين ما بين حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم أو أثر عن صحابي أو فتوى لتابعي من مختلف أمصار الإسلام بحيث يجزم كل من وقف عليها بأن القوم كانوا مجمعين على قول واحد لا يرتابون فيه ولا يترددون وعن تكفير مخالفه لا يتورعون حتى قالوا: من زعم أن القرآن كلام الله مخلوق فهو كافر ومن شك في كفره فهو كافر[7]، مبالغة

---

[1] أخرجه الترمذي: (١٨٤/٥) برقم: ٢٩٢٦، وقال "حسن غريب".

[2] أخرجه أحمد في مسنده: (٢٦٨/٥) برقم: ٢٢٣٦٠، والحاكم في المستدرك: (٧٤١/١) برقم: ٢٠٣٩، والترمذي: (١٧٦/٥) برقم: ٢٩١١، وقال: "حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه".

[3] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٣٧٥.

[4] أخرجه البيهقي في "الأسماء والصفات": ٢٤٣، واللالكائي: ٢٢٨/٢.

[5] أخرجه البيهقي في "الأسماء والصفات": ٢٤٢.

[6] عن ابن مسعود وابن عمر ينظر "الإيضاح" :٣٧٦.

[7] "شرح أصول السنة" للألكائي: ٢٨٣/٢.

في الإنكار واجتهادًا في النصح والبيان لكمال حالهم ومقالهم رضي الله عنهم أجمعين.

ومن أعظم ما كان هؤلاء الأئمة يحتجون به على أن كلام الله تعالى صفة من صفاته غير مخلوقة و لم يتطرق له ابن الزاغوني استدلالهم بأن الرسول صلى الله عليه وسلم قد استعاذ بكلمات الله من شر ما خلق[1] وسن لأمته هذه الاستعاذة ومعلوم بالاتفاق أنه لا يجوز الاستعاذة من مثل هذا بمخلوق بل لا تكون الاستعاذة إلا بالله تعالى وأسمائه وصفاته، قال أحمد وغيره: ولا يجوز أن يقال أعيذك بالسماء أو بالجبال أو بالأنبياء أو الملائكة أو بالعرش أو بالأرض أو بشيء مما خلق الله ولا يتعوذ إلا بالله أو كلماته[2].

الطريق الثاني الذي استدل به ابن الزاغوني في تقريره لكلام الله تعالى: العقل، وذكر في ذلك حجتين: الأولى: أن "لو كان الكلام مخلوقًا لم يخل أن يكون مخلوقًا في محل أو لا في محل، فإن كان في محل فلا يخلو أن يكون محله ذات الباري أو ذاتًا غير ذاته مخلوقة ومحال أن يكون خلقه تعالى في ذاته لأن ذلك يوجب أن يكون ذاته تعالى محل للحوادث وهذا محال اتفقت الأمة قاطبة على إحالته ومحال أن يكون في محل هو ذات غير ذاته تعالى لأن ذلك يوجب أن يكون كلامًا لتلك الذات ولا يكون كلامًا لله تعالى... ومحال أن يكون خلقه لا في محل من جهة أن الكلام صفة والصفات لا بد لها من محل تقوم به..." [3].

وأصل هذا الدليل: أن الصفة لا يجوز أن تقوم بغير الموصوف بها لإنها إذا قامت في محل عاد حكمها إليه فكان هو الموصوف بها دون سواه، وهذا معنى قول

---

[1] مثل حديث ابن عباس الذي رواه البخاري : (١٢٣٣/٣) برقم: ٣١٩١، وحديث أبي هريرة الذي رواه مسلم (٢٠٨١/٤) برقم: ٢٧٠٩.

[2] "التسعينية" لابن تيميه: ٤٦٣/٢.

[3] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٣٧٧.

ابن المبارك: "من قال: إنني أنا الله لا إله إلا أنا" مخلوق، فهو كافر ولا ينبغي لمخلوق أن يقول ذلك"[١]، ولأنها لا تقوم بنفسها بل لابد لها من محل تقوم فيه.

وهذا الدليل الذي سلكه ابن الزاغوني في تقرير أن كلام الله تعالى غير مخلوق هو "الطريقة المعروفة التي سلكها الأشعري وأصحابه في مسألة القرآن هم ومن وافقهم على هذا الأصل من أصحاب أحمد كأبي الحسن التميمي والقاضي أبي يعلى وابن عقيل.. وغيرهم من أصحاب أحمد وكأبي المعالي الجويني وأمثاله.. من أصحاب الشافعي والقاضي أبي الوليد الباجي.. وأبي بكر بن العربي وغيرهم من أصحاب مالك وكأبي منصور الماتريدي وميمون النسفي وغيرهما من أصحاب أبي حنيفة، أنهم قالوا: لو كان القرآن مخلوقًا للزم أن يخلقه: إما في ذاته أو في محل غيره أو أن يكون قائمًا بنفسه لا في ذاته ولا في محل آخر والأول يستلزم أن يكون محلاً للحوادث والثاني يقتضي أن يكون الكلام كلام المحل الذي خلق فيه فلا يكون ذلك الكلام كلام الله كسائر الصفات إذا خلقها في محل كالعلم والحياة والحركة واللون وغير ذلك والثالث: يقتضي أن تقوم الصفة بنفسها، وهذا ممتنع.

فهذه الطريقة هي عمدة هؤلاء في مسألة القرآن، وقد سبقهم عبدالعزيز المكي صاحب "الحيدة" المشهورة إلى هذا التقسيم"[٢].

لكن الأشاعرة القائلين بأن الخلق هو المخلوق ومن وافقهم على هذا الأصل من الحنابلة كأبي يعلى[٣] وأتباعه تناقضوا في هذا المقام حيث أنهم وصفوا الله تعالى بأفعاله المتعدية وهي عندهم لا تقوم بذاته بل بمخلوق منفصلاً عنه سبحانه، ولهذا ابن الزاغوني لما قيل له: "قد وصفنا الباري بأشياء حدثت في غيره ألا ترى أنا نصفه محسن بإحسان أحدثه في حق عباده.."[٤] تراجع وقال: "الإحسان صفة قائمة بنفس المحسن..."[٥] لكن تفسيره لها بالعلم يضعف حجته "فإنه إذا جاز أن تفسر

---

[١] "شرح الأصفهانية" لابن تيميه: ١١٧، "التسعينية" لابن تيميه: ٢٧٦/١.

[٢] "الدرء" لابن تيميه: ٣٥٤/١، "المعتمد" لأبي يعلى: ٨٧.

[٣] "المعتمد" لأبي يعلى: ١٣٢.

[٤] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٣٧٨.

[٥] المصدر السابق: ٣٧٨.

الأفعال بالعلم قيل مثل ذلك في الجميع فبطل الأصل بل الكتابة والصنعة فعل يقوم به وإن استلزم العلم"[1].

ودليله الثاني قوله: "لا يخلو كلام الباري تعالى إما أن يكون محدثًا أو قديماً لا يجوز أن يكون محدثًا مخلوقًا لأن ذلك يوجب أنه تعالى ليس بمتكلم فيما لم يزل وإنما حدث له الكلام في حقه بعد عدمه وذلك ينفي أن يكون متكلمًا في القدم... ولو ثبت ذلك وصفًا قديمًا لامتنع ارتفاعه من جهة أن القديم يجب دوامه وبقاؤه... وذلك يوجب أن لا يوصف بأنه متكلم بحال، وهذا من المحال... وإذا امتنع بهذا أن يكون كلامه محدثًا وجب أن يكون كلامه قديمًا"[2].

وملخص هذا الدليل أن القسمة العقلية تقتضي أن الكلام إما محدثًا أو قديمًا هذه المقدمة الأولى والمقدمة الثانية: أن الكلام يمتنع أن يكون محدثًا لأن هذا يقتضي التغير والزوال على القديم وهو محال والنتيجة: أن الكلام قديمًا.

المقدمة الأولى يمكن أن يعترض عليها بأمرين:

١- أنها متضمنة أن الحادث لا يكون إلا مخلوقًا وهذا باطل.

٢- أن هذا التقسيم مبني على أن الكلام صفة ذات وهو في الحقيقة صفة ذات وفعل وبناءً على ذلك نقول: إن الكلام المعين فعل معين لا يتصور فيه القدم أما إن كان المقصود أصل الكلام أو نوعه فلا يتصور فيه الحدوث في حق الله تعالى لأنه يقتضي أن يكون ناقصًا تعالى الله، وهذا ملخص حل الإشكال الذي في المقدمة الثانية.

---

[1] "مجموع الفتاوى" لابن تيميه: ١٢٧/٥.

[2] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٣٧٨.

ولذلك نقول: استحالة ارتفاع القديم مقدمة صحيحة فإن ما ثبت قدمه امتنع زواله بلا خلاف وهذه القاعدة أجود ما عندهم من الكلام لكن قد يراد بها امتناع حدوث شيء في ذات الباري بأن يمنع من كونه يتكلم إذا شاء أو يفعل بمشيئة وقدرة وهذا باطل لأن القديم هنا ليس الآحاد وإنما هو النوع وأصل الصفة، وعليه فهذه المقدمة تصلح ردًا على الكرامية الذين يقولون تجددت له صفة الكلام بعد أن لم يكن متكلمًا، لكن على أصل أهل السنة القائلين بجواز تسلسل الحوادث في الماضي، أما من وافق الجهمية على امتناع تسلسل الحوادث في الماضي كالكلابية والأشعرية ومن وافقهم كأبي يعلى وابن الزاغوني فيضعف هذا الرد على أصلهم لأنهم قائلين بمثل ذلك في الأفعال فإن حقيقة مذهبهم أنه تعالى فعل بعد أن لم يكن يفعل.

والنتيجة التي توصل لها المصنف من أن كلام الله تعالى قديم صحيحة باعتبار أصل صفة الكلام وخطأ باعتبار آحاد الكلام فهي إذن نتيجة مشتملة على حق وباطل كما كانت مقدماتها كذلك.

ثم إن ابن الزاغوني أورد على هذا الدليل العقلي قولهم: "... فأما من كلامه لا بآلة ولا بأداة فلا يكون ثابتًا في حقه – أي الآفات – ولا يكون وصفه بالسكوت والخرس ضدًا لوصفه بأنه متكلم"[1] فأجابهم بأن: "... كل موصوف فإنه إما أن يوصف بأنه متكلم أو غير متكلم وغير المتكلم إما أخرس أو ساكت..." [2]، وهذا الجواب غير سديد في الواقع لأن هناك ما ليس من شأنه الكلام أو عدمه وبالتالي لا يوصف به ولا بضده من الخرس والسكوت وقد يعتذر

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٣٧٩.

[2] المصدر السابق: ٣٧٩.

للمصنف أنه إنما أراد الحي المتصف بالصفات و لم يرد أي موصوف كان. واعتراض الخصم أيضًا لم يكن سديدًا لأن الخلاف معنوي وليس لفظي حتى يمكن تجاوزه بتغيير العبارة فكان الواجب أن يقول المصنف لهم: هب أننا لم نسمه في القدم ساكتًا أو أخرسًا لكنه قطعًا على قولكم قد استجد له وصف لم يكن وهذا يكفي في إبطال قولكم.

هذه الحجة قد تعارضها المعتزلة بقولها: "قد اتفقنا على أن الله تعالى لم يكن فاعلاً في الأزل ثم صار فاعلاً و لم نقل نحن ولا أنتم إنه كان في الأزل عاجزًا أو ساكتًا"[1]، ولا يمكن لمن يمنع تسلسل الحوادث في الماضي كالكلابية وأتباعهم ومن وافقهم من أصحاب الأئمة كابن الزاغوني وغيره أن يجيبوا عن هذا الاعتراض بشيء مستقيم يمنع تطاول الخصم عليهم، أما على مذهب السلف فهذا الاعتراض غير وارد أصلاً.

* * *

بقي أن نقول: الأساس الذي بنى عليه ابن الزاغوني استدلاله – إذا سلم من المادة الكلامية – أصل صحيح في العقل واللغة فإن دليله الأول مبني على أن القرآن لو كان مخلوقًا للزم إحدى ثلاث أمور باطلة وهي: أن يكون مخلوقًا في ذات الله تعالى وهذا باطل بالاتفاق أو مخلوقًا في غيره تعالى فيكون القرآن صفة لذلك المحل الذي خلق فيه وإما أن يكون مخلوقًا في غير محل وهذا محال لأن القرآن صفة والصفة لا تقوم في محل.

وكذلك دليله الثاني فإنه مبني على أساس أن الله تعالى لا يجوز أن يتجدد له صفة ذاتية لم تكن ثابتة له من قبل وهذا حق.

---

[1] "مجموع الفتاوى" ٦/٢٩٧.

أما أئمة السلف فإنهم قد قرروا قولهم في القرآن بناءً على أدلة ضرورية:

الأول: أن القول بأن القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق مسألة قد أنعقد عليهما الإجماع الذي يكفر مخالفه، يقول عمرو بن دينار: أدركنا مشايخنا والناس منذ سبعين سنة يقولون القرآن كلام الله منه بدأ وإليه يعود[1]، وفي رواية عنه: سمعت مشيختنا منذ سبعين سنة يقولون: القرآن كلام الله غير مخلوق، ومن مشيخته أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم: ابن عباس وجابر وغيرهم[2]، ولهذا كانوا يحرصون على تحديد زمن ظهور بدعة القول بخلق القرآن وعلى تعيين أول من قال بها ليعلم الناس أن هذا القول محدث في الدين وتبديل لشريعة رب العالمين.

الثاني: أن كلام الله تعالى صفة من صفاته القائمة به ومتضمن لأسماءه، فالقول بخلقه يقتضي أن أسماء الله تعالى وصفاته مخلوقة فأي كفر أكبر من هذا وأبين. روي عن مالك بن أنس أنه قال: القرآن كلام الله من الله وليس شيء من الله مخلوق، وبنحو هذا روي عن أحمد بن حنبل ويزيد الواسطي ووكيع الجراح وغيرهم من الأئمة[3]، وقالوا: أيضًا: كلام الله من علم الله ومن زعم أن علمه مخلوق فقد كفر[4].

الثالث: أن القول بخلق القرآن مصادمة صريحة للنصوص الصحيحة القاطعة الدلالة والثبوت ولهذا لما قيل لأحد السلف: أقرأ قوله تعالى "وكلم الله موسى تكليما" بالنصب بحيث يكون موسى هو الذي كلم الله تعالى قال: وكيف تفعل بقوله تعالى: ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه﴾ (الأعراف: ١٤٣)، أي أن ما نحن فيه لا يحتمل التأويل بحال فليس فيه إلا التصديق أو التكذيب.

---

[1] "شرح أصول السنة" للالكائي: ٢/٢٦٠.
[2] المصدر السابق: ٢/٢٦١.
[3] "التسعينية" لابن تيميه: ١/٣٥٥.
[4] المصدر السابق: ٢/٥٧٥.

الرابع: أن مثل هذه المسائل الواضحة البينة التي هي محكمات يرجع إليها لا يصح أن تجعل عرضة للمجادلة والشك أو حتى المناظرة والمناقشة وإنما حقها الشكر والتسليم والإذعان إذ هي في نفسها الحجة فإن تطرق إليها الشك وهي الأصل لم يبق لنا شيء نرجع إليه، ولهذا روي عن النبي صلى الله عليه وسلم قوله: "مراء في القرآن كفر"[1]، هذا هو الأصل: ترك مجادلة أهل البدع وهو المشهور من حال السلف ومقالهم لكن إذا انتشرت هذه البدع وذاعت الشبه في الناس وجب على من عنده علم ردها وإبطالها بالكشف عن تلك المقدمات البدهية والأصول الضرورية من الشريعة المحمدية فلا يكون مناظرته لهم إلا على أصل صحيح من عقل صريح أو نقل ثابت محكم.

الخامس: أن القول بخلق القرآن ينافي كمال الله تعالى الثابت من وجوه:

أحدها: أن الحي إذا لم يتصف بالكلام لزم اتصافه بضده وهو الخرس وهذه آفة يتتره الله عنها فتعين اتصافه بالكلام.

الثاني: أن الكلام صفة كمال وفقده للحي صفة نقص والله تعالى ثابت له غاية الكمال الذي لا كمال بعد فتعين اتصافه بالكلام.

الثالث: أن يقال: المخلوق ينقسم إلى متكلم وغير متكلم والمتكلم أكمل من غير المتكلم وكل كمال في المخلوق مستفاد. من الخالق فالخالق به أحق وأولى ومن جعله لا يتكلم فقد شبهه بالموات والجماد الذي لا يتكلم وذلك صفة نقص إذا المتكلم أكمل من غيره، وقد قال الله تعالى في بيان أن من لا يتكلم ولا ينفع ولا يضر لا يستحق أن يعبد: ﴿ **أفلا يرون ألا يرجع إليهم قولاً ولا يملك لهم ضرًا ولا نفعًا** ﴾ (طه: ٨٩) وقال في الأخرى: ﴿ **ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلا** ﴾ (الأعراف: ١٤٨) فعاب الصنم أنه أبكم لا يقدر على شيء إذ كان من المعلوم أن العجز عن النطق والفعل صفة نقص فإنهما صفة كمال[2].

* * *

---

[1] رواه أحمد: (٢٨٦/٢) برقم: ٧٨٣٥، ورواه الحاكم وصححه: (٢٤٣/٢) برقم: ٢٨٨٢.

[2] هذه الوجوه مستفادة نصًا من كلام ابن تيميه في "شرح الأصفهانية": ١٣٢-١٣٣.

وبعد أن قرر ابن الزاغوني أن الكلام صفة لله تعالى غير مخلوق أورد حجة المخالف كعادته وأبطلها بما يلي:

١- قوله تعالى: ﴿إنا جعلناه قرآنًا عربيًا﴾ (الزخرف: ٣) بأن كل مجعول مفعول وكل مفعول مخلوق، وأجاب عن ذلك أنها ترد "في القرآن وليس المراد به الخلق والإحداث ومنه قوله تعالى: ﴿ولا تجعلوا الله عرضة لأيمانكم﴾ (البقرة: ٢٢٤)..." [1] وبمثل هذا أجاب الإمام أحمد جهمية المعتزلة.

٢- قوله تعالى: ﴿وما يأتيهم من ذكر من الرحمن محدث﴾ (الشعراء: ٥) والذكر هو القرآن فدل على أنه محدث، وأجابهم: "أن هذا ذكر منكر... وإذا كان الذكر منكرًا فيحتمل أنه أريد به أحد هذه الوجوه أو الأذكار المحدثة غير القرآن وأجاب إمامنا أحمد رضي الله عنه بهذا... وأما قوله محدث فيحتمل أنه محدث نزوله وإظهاره دون نفسه.. ويحتمل أن يريد بقوله محدث: أي جلي واضح.."[2] وهذا الجواب من ابن الزاغوني فيه تكلف واضح والذي حمله على ذلك هو اعتقاده كغيره من أصحاب الكلام إن المحدث لا يكون إلا مخلوقًا وأن الباري لا يصح أن تحله الحوادث وإلا فظاهر الآية واضح لا إشكال فيه وهو يفيد أن كلام الله تعالى الذي هو القرآن كان يترل منجمًا يستجد بحسب الحوادث.

٣- قوله تعالى: "ومن قبله كتاب موسى" فأخبر أن له ما هو قبل، وأجابهم بأن "المراد بالسبق والتقدم في الظهور والإنزال لا في الوجود.."[3]، وهذا الجواب يقال فيه ما قيل في سابقه وكذلك ما ذكروه في قوله تعالى: ﴿الله نزل أحسن الحديث﴾ (الزمر: ٢٣).

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٣٨٠.

[2] المصدر السابق: ٣٨٢.

[3] المصدر السابق: ٣٨٣.

٤- بما روي عن عمران بن حصين أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "كان الله تعالى قبل أن نخلق الذكر ثم خلق الذكر وكتب فيه كل شيء" وأجابهم بأن "أحمد رضي الله عنه قال: "لم يروه خلق الذكر إلا الطنافسي عن الأعمش عن جامع بن شداد عن صفوان بن محرز عن عمران ووهم فيه والصحيح ما رواه أبو معاوية عن الأعمش أن الله كتب الذكر وقد قيل أن الذكر ها هنا أراد به اللوح..." [١] وملخص هذا الجواب أن هذه الرواية باطلة لمخالفتها الروايات الصحيحة وعلى فرض ثبوتها فالمراد بالذكر هنا يكون اللوح المحفوظ، وهذا جواب شاف كاف.

ومما أورد لهم من حجج قولهم: "أن كلام الله تعالى يجب أن يكون متره عن النقص والعيب... وقد ثبت أن القرآن فيه خطاب الأمة بالتكليف... ووجود ذلك من غير سامع لا يكون مفيدًا.. فاقتضى ذلك أن لا يكون كلامه موجودًا إلا عند خطابه وذلك يوجب أن يكون محدثًا مخلوقًا"[٢]. وأجابهم بأنه لا يسلم أن الكلام هنا قد خلا من الفائدة بل هو "يفيد فوائد منها: أنه يثبت استحقاق صفة الكلام في القدم... ومنها أنه يثبت له تحقيق العلم بأحوال المصنوعات من خلقه.."[٣] ثم رفض أن يكون في ذلك خطاب للمعدوم "لأن تقدم الخطاب على وجود المخاطب إذا كان ذلك مشروطًا بوجود المخاطب أمر صحيح جائز.."[٤].

ويلاحظ هنا أن كل هم الخصم إثبات أن القرآن محدث بينما كل هم المصنف إثبات أن القرآن قديم وذلك لأنهما اشتركا في أمر باطل وهو أن المحدث لا يكون إلا مخلوقًا فمتى ثبت أنه محدث لزم أنه مخلوق عند الطرفين، والحق أن القرآن محدث بمعنى أن الله تعالى قد تكلم به حين أوحاه إلى جبريل عليه السلام أما صفة

---

[١] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٣٨٥.

[٢] المصدر السابق: ٣٨٥.

[٣] المصدر السابق: ٣٨٥.

[٤] المصدر السابق: ٣٨٦.

الكلام فهي قديمة بمعنى أن الله تعالى لم يزل متكلمًا إذا شاء، وبناء على ذلك نقول: ما يذكره النفاة من دلائل حدوث القرآن صحيحة لكنها لا تدل على مرادهم وما يذكره المصنف وغيره ممن وافق الكلابية على امتناع حلول الحوادث بالقديم من دلائل كونه صفة لله تعالى صحيح لكنه لا يدل على مراده من أن نفس آيات القرآن قديمة قد تكلم الله بها في الأزل، وهذا الكلام يجرنا إلى المسألة الثانية.

* * *

المسألة الثانية: هل كلام الله تعالى صفة نفس لا تتعلق بمشيئته وقدرته؟ كما هو مذهب الكلابية وأتباعهم من الأشعرية والماتريدية أم أنه صفة فعل تقوم به وتتعلق بمشيئته وقدرته؟ كما هو مذهب أئمة أهل السنة والجماعة والكرامية والهشامية ونحوهم من أهل الكلام.

والخلاف في هذا مبني على مسألة قيام الأفعال الاختيارية في ذات الله تعالى فمن أجاز ذلك طرد مذهبه في كلام الله تعالى ومن منع ذلك وهو ينتسب إلى السنة اضطرب لأن هذه المسألة قد أصبحت شعار لأهل السنة فاضطروا إلى التوفيق بين مذهبهم في نفي الأفعال الاختيارية وبين ما هو مشهور من إثبات أهل السنة لكلام الله تعالى قائم به، فكان الحل أن يثبتوا الكلام صفة نفسية لا تتعلق بمشيئته وقدرته كما هو أصلهم القاضي بأن مقدور الله تعالى لا يكون إلا منفصلاً عنه بائن منه.

ولما كان أبو الحسن التميمي والقاضي أبي يعلى وأتباعه كابن عقيل وابن الزاغوني ممن وافق الكلابية على هذا الأصل أتى مذهبهم في القرآن الكريم على هذا النحو: صفة ذات قديمة قائمة بالله تعالى بمعنى أنها لا تتعلق بمشيئته وقدرته فهو يقول: "ولأنا قد بينا أن الترتيب إنما يعود إلى ما يثبت بطريق الاختيار وما ثبت صفة نفسية لله تعالى فثبوته غير موقوف على الإرادة والاختيار"[1]، وقد قرر هذه المسألة ابن الزاغوني في عدة مواضع:

الأول: في تقريره بأن كلام الله قديم كما مر معنا.

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٤٠٤.

الثاني: في تقريره أن كلام الله تعالى صفة نفس لا صفة فعل إذ الأفعال عند هؤلاء لا تكون إلا بائنة منه، وقد قرر ذلك بطريقين:

١- بالنقل: مستدلاً بقوله تعالى: ﴿ . . . وما تتلو منه من قرآن ولا تعملون من عمل . . ﴾ حيث فرق بين القراءة والعمل والأصل أن العطف يقتضي المغايرة، واستدل أيضًا بقوله تعالى: ﴿لا تحرك به لسانك لتعجل به . . . ﴾ (القيامة: ١٦) من جهة أنه لو كان مفعولاً لقال: لا تحركه بلسانك ليضيف الفعل إليه ولكنه جعل الفعل تحريك اللسان وهو عين القراءة[١].

٢- بالعقل حيث قاس الكلام على العلم والقدرة بجامع أن المصحح لهذه الصفات هي الحياة، وطرد هذا القياس أن الفعل صفة ذات لأن الحياة شرط فيه أيضًا وهو ما التزمه الكلابية فخرجوا بذلك عن حد اللغة والشرع والعقل، وبهذا يتضح أنهم عندما يقولون إن القرآن ليس صفة فعل فإنما يقصدون أنه ليس مفعولاً بائن منه أما صفات الأفعال إذا قالوا أنها قائمة به فإنهم يجعلونها صفة ذات كما يقوله قدماء الكلابية والماتريدية فيكون إبطاله للقول بأن القرآن صفة فعل ردًا على القائلين بأنه مخلوق أما قول أئمة السلف فالذي يظهر أنه لم يخطر له ببال، ويدل على ذلك أيضًا أن الخصم الذي أورد ابن الزاغوني معارضاته ليس إلا المعتزلة وأمثالهم من القائلين بخلق القرآن فهو يقول: "هذه الدلالة إنما نصبناها لبيان متعلق الكلام فنحن نقول هو متعلق بالنفس والخصم يقول هو متعلق بالفعل.."[٢] وفي موضع آخر قال: "واحتج المخالف: ... أنه إذا عدمت الحركات عدم الكلام الذي هو الحروف والأصوات..."[٣] وهذه من حجج المعتزلة على أن القرآن مخلوق.

---

[١] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٣٥٣.

[٢] المصدر السابق: ٣٥٥.

[٣] المصدر السابق: ٣٥٥.

فليس عندهم إذن إلا قولان: الأول: من يقول: القرآن مخلوق بائن عن الله تعالى. والثاني من يقول القرآن صفة ذاتية أزلية كالعلم والقدرة.

والسبب الذي حمل بعض الحنابلة والمتكلمة المنتسبة لأهل السنة والحديث على القول بقدم القرآن الكريم أمران: الأول نقلي وهو تنازعهم في معنى قول السلف ولاسيما الإمام أحمد: القرآن كلام الله غير مخلوق، هل المراد به أنه صفة لازمة له كالعلم والقدرة أو أنه يتكلم إذا شاء ويسكت إذا شاء؟

والحق أن للإمام روايتين كما ذكر ذلك أبو بكر عبد العزيز، قال في رواية حنبل: لم يزل متكلماً عالمًا غفورًا، وقال في روايـــة عبد الله: لم يزل متكلمًا إذا شاء، قال ابن تيميه: "أحمد أخبر بدوام كلامه سبحانه ولم يخبر بدوام تكلمه بالقرآن..." [1].

والثاني عقلي كلامي وهو امتناع قيام الحوادث بالقديم كما هو قول المعتزلة والكلابية ومن وافقهم من أتباع الأئمة.

يتلخص لابن الزاغوني في المسألة المذهب التالي: الكلام كالعلم صفة ذاتية أزلية لازمة له لا تنفك عنه بحال وهو بذلك يوافق الكلابية لكنه يخالفهم من وجه آخر: فحقيقة الكلام عنده ليس إلا الحرف والصوت، وهي المسألة التالية:

* * *

[1] "شرح الأصفهانية" لابن تيميه: ٧٠.

المسألة الثالثة:

اتفق الكلابية والسالمية على أن كلام الله تعالى قديم غير محدث لكنهم اختلفوا حول حقيقة الكلام: هل هو المعنى دون اللفظ؟ كما تقوله الكلابية وأتباعهم من الأشعرية والماتريدية أم أنه مجرد الحروف والصوت؟ كما تقوله السالمية والكرامية موافقة للمعتزلة.

ومقالة الكلابية تعني أمرين: الأول: أن الله تعالى لا يتكلم بصوت مسموع، ولهذا هم اختلفوا في تكليم الله تعالى لموسى وغيره من الأنبياء هل هو سماع إفهام وإعلام أم أن الله تعالى يخلق لهم حاسة يسمعون فيها هذا الكلام النفسي، على قولين: والأول قول أبي بكر ونحوه والثاني قول أبي الحسن الأشعري بناءً على أصله أن كل موجود يسمع[1].

والثاني: أن لفظ القرآن العربي أو حروفه ليست هي كلام الله تعالى حقيقة ولكنها عبارة أو حكاية عنه بل ذلك كله مخلوق[2] فوافقوا الجهمية في بعض ما قالت.

ولذلك جاءت مقالة السالمية ردًا على هؤلاء لكنهم وإن وافقوا المعتزلة في مسمى الكلام يقولون بأن كلام الله الذي هو مجرد الحروف والأصوات قائم بذات الله في القدم[3].

وابن الزاغوني ممن وافق السالمية فهو يقول: "كلام الله تعالى القرآن وغيره من كلامه هو الحروف والأصوات، وهو قول عامة العلماء، وذهب الأشعري إلى أن الكلام من الله ومن غيره من العباد معنى قائم في النفس وأن الحروف والأصوات عبارة عنه وهي غيره.."[4].

---

[1] "الدرء" لابن تيميه: ١١١/٢ – ١١٥.

[2] "شرح المواقف" للجرجاني: ٩٥/٨.

[3] "التسعينية" لابن تيميه: ٤٦٥/٢.

[4] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٣٨٩.

وللناس في هذه المسألة "أربعة أقوال: قيل إنه اسم للفظ الدال على المعنى، وقيل للمعنى المدلول عليه باللفظ، وقيل اسم لكل منهما بطريق الاشتراك، وقيل: اسم لهما بطريق العموم، وهذا مذهب السلف والفقهاء والجمهور، فإذا قيل: تكلم فلان، كان المفهوم منه عند الإطلاق اللفظ والمعنى جميعًا.."[1].

فما قرره ابن الزاغوني من أن الكلام مجرد الحروف والأصوات مخالف إذن لما عليه أئمة الهدى قبله من السلف الصالح.

وقد استدل على ذلك بطريقين: "أحدهما النقل والآخر المعنى المعقول. فأما النقل فمنه قوله تعالى: ﴿**لا تحرك به لسانك لتعجل به * إن علينا جمعه وقرآنه**﴾ (القيامة: ١٦-١٧) والذي يتحرك به اللسان إنما هو الحروف والأصوات... وهو ظاهر واضح في أن الذي يتحرك به اللسان هو القرآن الذي سمعه من جبريل، وليس ذلك هو المعنى القائم في النفس"[2]، وهذه الحجة تصلح ردًا على من قال من الكلابية وأتباعهم إن الكلام مجرد المعنى دون اللفظ، وهذا هو القول الذي أراد ابن الزاغوني إبطاله، أما مذهب السلف القاضي بأن مسمى الكلام يتعلق بمجموع اللفظ والمعنى فلعله لا يعرفه أصلاً لكن الآية التي استدل بها ليس فيها ما يمنع دخول المعنى في مسمى الكلام بل إن الظاهر يقتضي دخوله لأن حركة اللسان بالقرآن لا تكون إلا مع العلم والإرادة، وكذلك ما استدل به المصنف من قوله تعالى: ﴿**وإذا قرئ القرآن فاستمعوا له وأنصتوا لعلكم ترحمون**﴾ (الأعراف: ٢٠٤) وأمثالها من جهة أن السمع إنما يتعلق باللفظ والصوت دون ما في النفس[3]، فنجده يفرق بين السمع والعلم وكأن الإنسان اسم لمجرد الجسم دون الروح، وهذه أحد الأصول الكلامية التي ضل بها من أعرض عن الكتاب والسنة والفطرة واللغة.

---

[1] "مجموع الفتاوى" لابن تيميه: ٦٦١/٣.

[2] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٣٨٩.

[3] المصدر السابق: ٣٩٠.

والحق أن جميع ما استدل به المصنف من أن كلام الله تعالى يوصف بالمناداة وبالقول وأنه منزل وكذلك ما ساقه من أحاديث تثبت الصوت إنما يدل كل ذلك على أن الحروف والأصوات داخلة في مسمى الكلام لكنها لا تدل بحال على أن المعنى غير داخل في مسمى ذلك بل هي عند التحقيق دالة على الأمرين معًا، والذي يريد من هذه الأدلة أن تنطق بالصوت والحرف دون المعنى كمن يثبت أفعالاً هي مجرد حركات بدون أن يجعل ما تتضمنه هذه الأفعال من الإرادة داخل فيها وما علم أن الإرادة هي الحركة الباطنة التي منها نشأت تلك الحركات الظاهرة، ولذلك نجد في كلام العلماء: أن القول والفعل يشملان الظاهر والباطن، فمثلاً في الإيمان: القول الظاهر هو النطق بالشهادة لكن هذا القول بدون القول الباطن الذي هو التصديق وإنشاء الالتزام لا قيمة له إلا بجريان أحكام الإسلام الظاهرة على اعتبار أن هذا القول الظاهر متضمن للقول الباطن وإلا إذا ظهر أن هذا القول الظاهر غير متضمن للقول الباطن فلا قيمة له لا في الدنيا ولا في الآخرة ويصبح وجوده كعدمه.

وشمول اسم الكلام للفظ والمعنى هو على كل حال قول أهل اللغة، يقول ابن فارس: "الكاف واللام والميم أصلان: أحدهما يدل على نطق مفهم والآخر على جراح"[1]، فقوله: "نطق مفهم" يدل على اللفظ والمعنى فالنطق بحرف وصوت ولا يكون مفهمًا إلا إذا كان متضمن للمعنى.

ولهذا قال ابن الزاغوني: "وأما الدلائل المعقولة فمن ذلك أن أهل اللغة العربية عامة قسموا الكلام ثلاثة أقسام: اسم وفعل وحرف... وهذا اتفاق منهم أن ما خرج عن هذه القسمة فليس بكلام ومرد هذا إلى أن الكلام عندهم إنما هو المفيد والمفيد يقع تارة مفردًا... ويقع مركبًا وهو الجمل الجامعة للاسم والفعل نحو قام زيد والاسم والحرف نحو قوله: من زيد؟... وهذا جميعه يختص بالحروف والأصوات لا غير"[2]، ومضمون هذا الكلام أن المعنى غير داخل في هذه القسمة

---

[1] "معجم مقاييس اللغة" لابن فارس: ١٣١/٥، مادة (كلم).

[2] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٣٩٥.

فلا يكون داخلاً في مسمى الكلام والحق أن القسمة إنما تناولت ألفاظ الكلام التي هي موضوع علم النحو أما المعاني فلها علومها الأخرى في العربية وهناك ستجد تقسيمات أخرى للكلام لكن باعتبار المعنى كما هو الحال مع علم البلاغة والذي أهم موضوعاته علم المعاني، فلا يكون في هذا دليلاً على عدم دخول المعنى في مسمى الكلام ولكنه يدل على أن مجرد المعنى لا يكفي في الدلالة على حقيقة الكلام.

على أن النحاه لما تكلموا في الألفاظ لم يجردوها من المعاني أصلاً وكذلك فعل أهل المعاني من البلاغيين لم يجردوا المعاني عن الألفاظ لعلم الجميع أن فصل المعاني عن ألفاظها أو الألفاظ عن معانيها أمر متعذر بل هو كمن أراد فصل الإرادة عن الفعل أو الفعل عن الإرادة.

ومما يبطل مذهب الكلابية في مسمى الكلام من جهة اللغة أن الأخرس لا يسمى متكلمًا بالإتفاق وعلى مذهبهم يلزم تسميته متكلمًا.

وقد ذكر ابن الزاغوني لمن جعل المعنى هو حقيقة الكلام أربعة أدلة:

١- قوله تعالى: ﴿ويقولون في أنفسهم﴾ (المجادلة: ٨) فسمى الله ما في النفس قولاً وأجابهم بثلاثة أوجه: أحدهما أن المراد بالآية "ويقولون في أنفسهم بحروف وأصوات خفيفة"[1]، والثاني أنه لو أراد ما في النفس لكان الإطلاق على وجه المجاز والثالث أنه يجوز أن يكون المراد بذلك ما في النفس من خواطر بدليل أن الخصم لا يمكن أن يأتي بفرق صحيح بين ما يدعي من كلام نفسي وبين ما يكون في النفس من الفكرة والخاطرة.

وما ذكره ابن الزاغوني من الجواب جيد إلا أن الصحيح أن ما في النفس يسمى كلامًا عند التقييد كما دلت عليه الآية لكن البحث في مسمى الكلام عند الإطلاق.

٢- قوله تعالى: ﴿آيتك ألا تكلم الناس ثلاثة أيام إلا رمزًا﴾ (آل عمران: ٤١) والاستثناء من جنس المستثنى منه والرمز ليس من جنس الحروف والأصوات، وأجابهم بأن هذا الاستدلال لا يستقيم على أصولكم من جهة أن الكلام عندكم لا

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٤٠١.

يتبعض وبالتالي لا يمكن الاستثناء منه ومن جهة أن الرمز غير داخل في مسمى الكلام عندكم، والوجه الآخر أن هذا الاستثناء غير حقيقي لأنه من غير الجنس أي أنه استثناء منقطع، وهذا الكلام مفحم حيث حل الشبهة وألزمهم بما لا محيد لهم عنه.

٣- البيت الذي ينسب إلى الأخطل: "إن الكلام من الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً" وأجابهم بأن المحفوظ قوله: "إن البيان من الفؤاد"، والحق "أن هذا البيت لو صحت نسبته إليه وكثير من اللغويين ينكرها فإنه لم يرد به المعنى الذي أراده من إثبات الكلام النفسي العاري عن الحروف والألفاظ ولكنه يقصد أن الإنسان إذا أراد أن يتكلم فإنه يزور الكلام في نفسه أولاً قبل أن ينطق به... ويشهد لهذا قول عمر رضي الله عنه يوم السقيفة: "زورت في نفسي كلامًا""[1].

ثم إن الأخطل رجل نصراني قد غلط أهل ملته في معنى الكلام فجعلوا عيسى عليه السلام نفس كلمة الله ولهذا اتخذوه إلهًا، وقول الكلابية من هذا الجنس حيث جعلوا شطر الكلام قديم نظير قول النصارى: كلمة الله قديمة والشطر الآخر محدث نظير قول النصارى: الناسوت محدث.

بل إن "يوحنا الدمشقي" (٥٥هـ- ١٣١هـ) كان يقول عن كلام الله تعالى: "متصل بذاته داخل فيه... مثل كلامنا النفسي الذي يصدر من عقولنا..." [2]، وهذا قوي الصلة بكلام الكلابية فلا يستبعد أن يكون ابن كلاب قد استفاد هذا الرأي من هذا القسيس النصراني الذي كان معاصرًا للجعد بن درهم.

٤- قولهم: "لو كان القرآن وكلام الله حرفًا وصوتًا لوجب أن يكون محدثًا من جهة أن الحروف إنما تفيد إذا دخلها الترتيب... وما يدخله الترتيب والتقديم

---

[1] "شرح القصيدة النونية" للهراس: ١٢٤/١.

[2] "مقالات الجهم بن صفوان" للقاضي: ٤١٥.

والتأخير يجب أن يكون محدثًا مخلوقًا"[1] فأجابهم بأن "كلام الله في حال وجوده واستحقاقه أن يكون صفة لله تعالى لا يثبت فيها الترتيب وإنما الترتيب واقع في ذاته ليصح وصفه بكونه كلامًا"[2].

والواقع أن هذا الإيراد هو حجة المعتزلة التي لم يستطع من سلم لهم بامتناع قيام الحوادث بالقديم من الصفاتية أن يحرر عنها جوابًا مستقيمًا بل إنهم افترقوا طائفتين: الكلابية الذين زعموا الوحدة العينية للكلام النفسي فجعلوا الأمر بالصلاة هو عين الأمر بترك الزنا والخبر عن الله تعالى هو عين الخبر عن الشيطان تعالى الله والخبر عين الأمر فكابروا بذلك البدهيات طردًا لقولهم بامتناع التبعيض والتركيب على القديم.

وطائفة السالمية الذين ادعوا وحدة الحروف واقترانها فنفوا أن تكون "الباء" في بسم الله قبل "السين" وفرقوا بين وجود الكلام وبين ماهيته كما رأينا في جواب ابن الزاغوني وقالوا إن الترتيب إنما يعود إلى ذات الكلام لا إلى وجوده، واجتهدوا في تأصيل قولهم حتى أن ابن الزاغوني قد خصص فصل كامل لإضفاء شيء من المنطق على هذا القول الذي جمعوا به بين المتناقضات وخرقوا به الإجماع إذ أن القول بأن الكلام المعين المتضمن للحرف والصوت لا يكون إلا فعلاً حادثًا كان محل اتفاق من جميع الطوائف: أهل الحديث من السلف وأهل الكلام من الجهمية والمعتزلة والمتكلمة الصفاتية من الكلابية والكرامية وأتباعهم حتى جاءت السالمية فجمعوا بين القول بأن الكلام حرف وصوت والقول بأنه قديم لا ينفك عن الذات في حال من الأحوال بل هو قائم به تعالى من غير مشيئة ولا قدرة، ولتبرير هذا التناقض قالوا بأن للكلام حقيقتان: حقيقة وجودية لا يكون فيها مترتبًا ولا حادثًا لأن هذه الحقيقة هي الصفة القديمة فيكون ترتيب الأحرف فيها كترتيب العلم على

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٤٠٣.

[2] المصدر السابق: ٤٠٤.

الحياة، وحقيقة ذاتية يكون فيها مترتبًا ليفهم والترتيب الزمني هنا يعود إلى آلات الكلام وأدواته لا إلى نفس الكلام[1]، هذا هو مضمون الجواب الذي حرره ابن الزاغوني تبعًا للسالمية، ولا يخفى ما في هذا الكلام من مكابرة للعقل والشرع لكنه ساغ لما كان الطرف المقابل يدعي أن الكلام معنى واحد فقال هؤلاء: "إن جاز أن يعقل أن المعاني المتنوعة تعود إلى معنى واحد جاز أن يعقل أن الحروف المتنوعة تعود إلى حرف واحد"[2]، فهؤلاء ظنوا أن ما ثم إلا قديمًا أو حادثًا مخلوقًا وما كان قديمًا فإنه لازم للذات ولا يتعلق بالمشيئة ولا القدرة ولا يكون فعلاً وما كان محدثًا فهو المخلوق المنفصل عن الله تعالى المتعلق بمشيئته وقدرته، والسلف يقولون: القرآن غير مخلوق ففهموا من هذا أنهم أجمعوا على أن القرآن قديم غير محدث.

ويقال لهؤلاء جميعًا: الكلام عندكم يرجع إلى شيء واحد إما معنى أو لفظ، والسؤال الآن: الأنبياء أو الملائكة لما سمعوا أو فهموا كلام الله تعالى، هل فهموا الكل أو البعض؟ فإن قلتم الكل جعلتم علمهم مساوٍ لعلم الله تعالى وإن قلتم البعض أجزتم التبعيض على القديم، وهذا نقض لأصلكم في أن القديم لا يجوز عليه التبعيض والتركيب[3].

وأيضًا تجويز هذا الأمر – المعاني أو الألفاظ ترجع إلى شيء واحد – يلزم منه صحة قول المعتزلة: أن العلم هو القدر والقدرة هي العلم وهما الحياة وكل ذلك هو عين الذات.

ومن أعظم ما يلزم الطائفتين: أن القرآن ليس فيه من علم الله شيء[4]، لأن القرآن إن كان مجرد الحرف والصوت لم يدخل فيه العلم الذي هو المعنى وكذلك

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٤٠٤.

[2] "التسعينية" لابن تيميه: ٤٨١/٢.

[3] "الرد على من أنكر الحرف والصوت" للسجزي: ١١٤، لكنه ساق قريب من هذه الحجة في إبطال قول الكلابية وحده.

[4] "التسعينية" لابن تيميه: ٥٨١/٢، "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٣٩٦.

إن كان مجرد المعنى كما يقوله الكلابية فإنهم لا يجعلون المعنى الذي يثبتونه مرادفًا للعلم بل يقولون: هو خبر وطلب والخبر عندهم ليس هو العلم فلا يكون مسمى القرآن متضمن للعلم عندهم، وهذا القول فضلاً عن كونه مصادمًا للنصوص الصريحة كقوله تعالى: ﴿أنزله بعلمه﴾ وكقوله تعالى: ﴿من بعد ما جاءك من العلم﴾ في أربع آيات من القرآن[1]، فهو أيضًا يهدم أصل من أصول أهل السنة في إبطال خلق القرآن لأنهم قالوا: القرآن من علم الله وعلم الله غير مخلوق بالاتفاق.

ثم إن قولهم بوحدة الكلام يخالف ما دلت عليه النصوص من إثبات تعدد كلمات الله: ﴿قل لو كان البحر مداد لكلمات ربي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربي ولو جئنا بمثله مددا ﴾ (الكهف: ١٠٩) وقد تواتر عنه صلى الله عليه وسلم أنه كان يستعيذ بكلمات الله التامات، وصح عنه أنه جعل: "قل هو الله أحد" تعدل ثلث القرآن[2]، وهذا صريح بتجزيء القرآن.

* * *

لقد انبنى على هذا الخلاف حول مسمى الكلام: هل هو مجرد المعنى أو مجرد الحرف والصوت، خلاف أشد خطورة حيث قالت الكلابية والأشعرية: إن القرآن العربي المترل ليس كلام الله لأن الكتابة ليست هي المكتوب بل هي عبارة أو حكاية عنه وإن القرآن المسموع من القارئ ليس كلام الله تعالى لأن القراءة ليست هي المقروء، بل القراءة والكتابة والتلاوة كل هذا عندهم مخلوق[3].

فقابلهم الطائفة التي قالت الكلام مجرد الحرف والصوت ومنهم ابن الزاغوني، فقالوا: "التلاوة هي المتلو والقراءة هي المقروء والكتابة هي المكتوب وذلك لأن التلاوة والقراءة هي الحروف والأصوات وهو القرآن"[4].

---

[1] سورة البقرة: ١٢٠، سورة البقرة: ١٤٥، سورة آل عمران: ٦١، سورة الرعد: ٣٧.

[2] رواه مسلم برقم: ٨١١.

[3] "الإنصاف" للباقلاني: ١٤٧ - ١٥٤.

[4] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٤١٢.

أما أئمة السلف فقد أنكروا على الطائفتين واعتبروا كلا الإطلاقين بدعة إذ "التلاوة" و"القراءة" و"الكتابة" ألفاظ مجملة لا يصح فيها إلا التفصيل فإنه قد يراد بهذه الألفاظ المتلو والمقروء والمكتوب والذي هو نفس كلام الله تعالى وقد يراد به صوت القارئ وفعله، فالأول غير مخلوق بلا خلاف والثاني صفة المخلوق وفعله فلا يكون إلا مخلوقًا. ثم إن هناك طائفة شذت وزعمت أن "الذي ندركه بأسماعنا عند تلاوة التالي هو الكلام القديم"[1] بل الصوت المسموع هو صوت الله تعالى الله عما يقولون[2].

وهذا القول القبيح ما كان له أن يقال لو لم تمهد له الأشعرية بمقالة الكسب فإنهم قد احتجوا على ذلك بأن قالوا: "هذا الكلام – اعتراض الأشعرية – لا يخرج على أصلنا ولا على أصل الأشعري على ما قدرنا من إبطال القول بالتولد وإنما الصوت أمر يظهره الله تعالى ويوجده وجعله في العادة مقترنًا باصطكاك الأجسام فإما أن يكون منها أو هي هو فهذا محال عندنا وعندهم..."[3]، وذلك لأن أصل الأشعري وأصحابه أنما كان متولدًا عن أفعال العباد كالأصوات ليست مقدورة لهم ولا مفعولة أي ليست كسبًا لهم فأراد ابن الزاغوني أن يلزمهم، وكثير من الأشعرية متناقضون في هذا الباب ففي بحثهم مع المعتزلة يجعلون أصوات العباد غير مقدورة لهم وفي بحثهم في مسألة القرآن يجعلونها مقدورة للعباد مفعولة[4].

وهذه الدعوى فضلاً عن كونها مبنية على جرف هار هو مسألة الكسب الأشعرية فإنها "بدعة منكرة مخالفة لضرورة العقل لم يقلها أحد من أئمة الدين بل أنكرها جمهور المسلمين من أصحاب الإمام أحمد وغيره وإنما قال ذلك شرذمة قليلة من الطوائف وهي أقبح وأنكر من قول الذين قالوا: لفظنا بالقرآن غير مخلوق".

وابن الزاغوني نقل هذا عن أصحابه وهم أتباع القاضي أبي يعلى فإن هذا من تصرفه والله يغفر له[5] وقد كان ابن حامد[6] يقول ما هو دون ذلك من أن

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٤١٠.
[2] المصدر السابق: ٤١١.
[3] المصدر السابق: ٤٠٧.
[4] "الصفدية": ١٤٧/١.
[5] "المعتمد" لأبي يعلى: ٨٨، "التسعينية" لابن تيميه: ٨٧٢/٣.
[6] هو الحسن بن حامد بن علي أبو عبد الله إمام الحنابلة في زمانه سمع أبو بكر النجاد ومن تلاميذه القاضي أبي يعلى له شرح الخرقي توفي سنة: ٤٠٣هـ، ينظر "المقصد الأرشد": ٣١٩/١.

لفظنا بالقرآن مخلوق والقاضي ينكر هذا عليه كما ثبت إنكار ذلك عن أحمد لكنه فسر إنكار السلف على "اللفظية" بأنهم كرهوا أن يقال: لفظت القرآن لأن اللفظ هو الطرح والنبذ كما هو مذهب أبو الحسن الأشعري والباقلاني، وقد قالوا ذلك ليتسنى لهم أن يبقوا على مقالتهم مع انتسابهم للإمام أحمد[1].

وقد صنف الحافظ أبو الفضل محمد بن ناصر – المتوفى سنة (٥٥٠هـ) وكان من المعاصرين لابن الزاغوني وفي بلده – مصنفًا يتضمن إنكار قول من يقول: إن المسموع صوت الله وأبطل ذلك بوجوه متعددة وهو من أعيان أصحاب الإمام أحمد ومن أعلم علماء وقته بالحديث والآثار[2].

وهذه المقالة تنقض في الواقع – أصل أهل السنة بأن "الكلام القائم بالمحل هو صفة للمحل"[3] أي أن الصفة إذا قامت بالمحل عاد حكمها عليه، هكذا أوردوا على ابن الزاغوني وأصحابه فلجأ إلى الاعتذار بمسألة الكسب: "الحروف والأصوات إنما هو أمر يظهره الله عند حركات التالي وتصرفه في محل قدرته لا أنه حادث منه ولا هو مضاف إليه حقيقة وإنما يتعرف به لاقترانه به.." [4]، وذلك لأنه يرى أن لا فعل للعبد حقيقة بل الفعل لا يكون إلا لله كما هو مذهب أبي الحسن الأشعري.

يقول ابن تيميه: "من اعتقد أن المداد الذي في المصحف وأصوات العباد قديمة أزلية فهو ضال مخطئ ولم يقل أحد من علماء المسلمين أن ذلك قديم – يقصد المداد – لا من أصحاب أحمد ولا من غيرهم... بل المنصوص عن الإمام أحمد وعامة أصحابه تبديع من قال لفظي بالقرآن غير مخلوق كما جهموا من قال:

---

[1] "التسعينية" لابن تيميه: ٨٧٢/٣، "المعتمد" لأبي يعلى: ٨٩.

[2] المصدر السابق: ٨٧٣/٣.

[3] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٤٣٢.

[4] المصدر السابق: ٤٣٢.

اللفظ بالقرآن مخلوق... فكيف بمن يزعم أن صوت العبد قديم... وكذلك من زعم أن القرآن في الصدور كما أن الله معلوم في القلوب وأنه متلو بالألسن كما أن الله مذكور بالألسن وأنه مكتوب في المصحف كما أن الله مكتوب وجعل ثبوت القرآن في الصدور والألسن والمصاحف مثل ثبوت ذات الله تعالى في هذه المواضع فهذا أيضًا مخطئ في ذلك فإن الفرق بين ثبوت الأعيان في المصاحف وثبوت الكلام فيها بين واضح"[1].

وهذا هو الحق الذي لا شك فيه فإن كل مداد بالوجود مخلوق كما أن كل ورق بالوجود مخلوق وكذلك هي أفعال وحركات العبيد فالعبد وصفته مخلوقين لكن أيضًا من زعم أن وجود كلام الله تعالى في هذه من باب وجود لفظ اسم الله تعالى بالألسنة أو كتابة رسمه بالصحف فهو أيضًا ضال وذلك أن هناك فرق بين وجود الأعيان في المصاحف واللسان وبين وجود الكلام فيها فهذه أي الأعيان وجودها في اللسان لا يكون إلا لفظًا وفي الخط لا يكون إلا رسمًا أما وجود الكلام في المصحف فليس من هذا الباب بل القرآن في المصحف كما أن سائر الكلام في الورق إذ ليس بين الكلام نفسه وبين الصحيفة مرتبة بل نفس الكلام يجعل في الكتاب بخلاف الأعيان فإن بينها وبين أن تكون في الصحيفة مرتبة اللفظ ومرتبة الخط، ومع هذا فإن وجود الكلام في الكتاب ليس كوجود الصفة بالموصوف حتى يقال إن الصفة التي هي الكلام حلت بغيره أو فارقته فالواجب أن تعطى كل مرتبة الحكم الذي يخصها[2].

فالواجب أن يعتقد أن القرآن كلام الله تعالى حقيقة حيث تلي وحيث كتب "وهو قرآن واحد وكلام واحد وإن تنوعت الصور التي يتلى فيها ويكتب من أصوات العباد ومدادهم فإن الكلام كلام من قاله مبتدئًا به لا كلام من يفعله

---

[1] "التسعينية" لابن تيميه: ٥٣٣/٢ — ٥٣٥.

[2] "التسعينية" لابن تيميه: ٥٣٧/٢.

مؤديًا، فإذا سمعنا محدثًا يحدث بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "إنما الأعمال بالنيات" قلنا هذا كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم لفظه ومعناه وهكذا كل من بلغ كلام غيره من نظم ونثر، ونحن إذا قلنا هذا كلام الله لما نسمعه من القارئ ولما نرى في المصحف فالإشارة إلى الكلام من حيث هو مع قطع النظر عما اقترن به البلاغ من صوت المبلغ ومداد الكاتب فمن قال: صوت القارئ ومداد الكاتب كلام الله الذي ليس بمخلوق فقد أخطأ وهذا الفرق هو الذي بينه الإمام أحمد في مسألة اللفظ وقد قرأ عليه أحدهم قوله تعالى: "قل هو الله أحد" فقال للإمام: هذا كلام الله غير مخلوق فقال الإمام نعم، فنقل السائل عنه أنه قال لفظي بالقرآن غير مخلوق فدعا به وزبره زبرًا شديدًا وطلب عقوبته وتعزيره وقال أنا قلت لك: لفظي بالقرآن مخلوق؟ فقال: لا ولكن قلت لي لما قرأت: "قل هو الله أحد" هذا كلام الله غير مخلوق، قال: فلم تنقل عني ما لم أقله؟"[1].

ومع هذا فإن السلف كانوا يكرهون تجريد الكلام في المداد وصوت القارئ لئلا يتخذ ذريعة للقول بخلق القرآن.

يتلخص من هذا المبحث: أن ابن الزاغوني يرى أن الله تعالى يتكلم بكلام هو حروف وأصوات قديمة لا تتعلق بمشيئته وقدرته بل هو صفة ذاتية لازمة له سبحانه، وهذا أحد القولين لأصحاب أحمد، ذكر القولين أبو بكر عبدالعزيز[2] نقل ذلك عنه القاضي أبي يعلى في كتاب "إيضاح البيان في مسألة القرآن"، قال أبو بكر لما سألوه إنكم إذا قلتم لم يزل متكلمًا كان ذلك عبثًا – أي أنه يأمر ولا مأمور– فقال: لأصحابنا قولان أحدهما أنه لم يزل متكلمًا كالعلم لأن ضد الكلام

---

(1) "التسعينية" لابن تيميه: ٢/٥٣٨-٥٣٩.

(2) الإمام العلامة شيخ الحنابلة أبو بكر عبدالعزيز بن جعفر بن أحمد البغدادي الفقيه تلميذ أبي بكر الخلال ولد سنة: ٢٨٥هـ تفقه به ابن بطه وابن شاقلا وأبو الحسن التميمي وابن حامد توفي سنة: ٣٦٣هـ، ينظر: "السير": ١٦/١٤٣.

الخرس... ومن أصحابنا من قال أثبت لنفسه أنه خالق و لم يجز أن يكون خالقًا في كل حال... و لم يبطل أن يكون خالقًا، كذلك وإن لم يكن متكلمًا في كل حال لم يبطل أن يكون متكلمًا بل هو متكلمًا خالق وإن لم يكن خالقًا في كل حال ولا متكلماً في كل حال"[١].

فواضح من هذا النقل أن من قاس الكلام على العلم جعله صفة ذاتية لازمة لا تتعلق بمشيئته واختياره ومن قاسه على الخلق والفعل لم يجعله دائم التكلم ولكن يتكلم إذا شاء والسبب في ذلك ما رواه حنبل عن أحمد أنه قال: لم يزل الله متكلمًا عالمًا غفورًا[٢] وقال في رواية عبدالله: لم يزل متكلمًا إذا شاء[٣]، فالقاضي أبي يعلى وأتباعه من أمثال ابن الزاغوني يقولون لم يزل متكلمًا أي دائم التكلم صفة قديمة ويتأولون كلام أحمد المخالف لذلك على أنه سكوت عن الإسماع لا عن التكلم أي أنه لم يخلق الإدراك في السماع لا أنه سبب يقوم به.

وابن الزاغوني في كل ما سبق كان متابعًا لشيخه القاضي أبي يعلى إلا أني لم أجد لهذا الأخير كلام حول اقتران حروف الكلام بعضها ببعض في القدم وإن كان أصله بأن القديم لا ينقسم ولا يتجزأ مع قوله بأن الكلام هو الحروف والأصوات يستلزم هذا القول مع التخريج الذي ادعاه ابن الزاغوني في التفرقة بين وجود الكلام في القدم ووجوده الذاتي في المصاحف وكلام الناس.

---

[١] "شرح الأصفهانية" لابن تيميه: ٧٠.

[٢] "المقنع" لأبي بكر بن عبدالعزيز، نقلاً عن "شرح الأصفهانية" لابن تيميه: ٧٠ – ٧١.

[٣] المصدر السابق: ٧٠ – ٧١، وقد نقل ابن حامد القولين عن أصحاب أحمد في "أصول الدين".

المبحث الخامس: الرؤية .

الكلام في الرؤية يتلخص في مسألتين:

الأولى: هل تجوز رؤية الله تعالى عقلاً؟ وإذا قلنا بالجواز فما المصحح لها؟

الثانية: هل يرى المؤمنون ربهم في الآخرة؟ أي هل تقع شرعًا في حال القول بجوازها؟

المسألة الأولى: – جواز الرؤية عقلاً – خاض فيها المتكلمة المنتسبون لأهل السنة لأن نفاة الرؤية من الجهمية والمعتزلة يرون وقوعها في الآخرة من المحال عقلاً من جهة أن الرؤية إنما تتعلق بالأجسام المتحيزة أما ما ليس بجسم فلا يصح أن يرى[1]، فعارضهم متكلمة الصفاتية وقالوا بجواز الرؤية عقلاً لما ليس جسمًا ونفوا أن يكون المصحح للرؤية هو الجسمية ولكنهم اختلفوا فيما بينهم: فالكلابية ترى أن كل قائم بنفسه تصح رؤيته[2]، أما الأشعرية والماتريدية فيرون أن المصحح للرؤية هو الوجود[3]، ووافقهم على ذلك أبو يعلى من الحنابلة[4].

وابن الزاغوني مع أئمة السلف ومتكلمة الصفاتية على أن رؤية الله تعالى غير ممتنعة عقلاً[5] وقد استدل على ذلك بالمنقول والمعقول:

١) "قوله تعالى: ﴿ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال ربي أرني أنظر إليك﴾ (الأعراف: ١٤٣).

---

[1] "شرح الأصول الخمسة" للقاضي عبدالجبار: ٢٣٣.

[2] "أصول الدين" للبغدادي: ٩٧، "تلبيس الجهمية" لابن تيميه: ٣٥٧/١، "الإبانة" للأشعري: ٢٦.

[3] "الإنصاف" للباقلاني: ٧٢، "أصول الدين" للبغدادي: ٩٧، "المواقف" للإيجي: ٣٠٢.

[4] "المعتمد" لأبي يعلى: ٨٦.

[5] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٥٠٩.

فوجه الدلالة أن موسى عليه السلام كان عارفًا بالله تعالى وبما يجوز وبما لا يجوز عليه سبحانه فسأله ما هو جائز ويحقق هذا أنه تعالى لم ينكر عليه ذلك – حتى قال: ويوضحه أن الله تعالى لم يعلق رؤية موسى بشيء مستحيل"[(١)]، ذكر ابن الزاغوني وجهين لتقرير الدلالة:

١- أن موسى عليه السلام لا يصح عليه أن يجهل ما يجوز وما لا يجوز على ربه لأنه نبي مرسل.

٢- أن الله علق رؤيته على أمر ممكن وهو استقرار الجبل.

ويمكن أن نضيف وجهًا ثالثًا وهو أن الله تعالى تجلى فعلاً للجبل وهو جماد فمن باب أولى أن يتجلى لأوليائه – وهذه الدلالة العقلية النقلية غاية في الصحة قاطعة الدلالة على المطلوب وقد استعملها الإمام أحمد في رده على الجهمية[(٢)] واستعملها عامة متكلمة الصفاتية[(٣)]، وعليها اعتراضات للمعتزلة أوردها المصنف وأجاب عنها بما أجاب به متكلمة الصفاتية وهي كافية في بطلان دعوى الجهمية من المعتزلة[(٤)].

٢) "اختلفت الصحابة في النبي صلى الله عليه وسلم هل رأى ربه بعينه أم رأى ربه في قلبه... وهذا اتفاق منهم على جواز الرؤية عليه لأنه لو لم يجز ذلك لم يجز اختلافهم فيه"[(٥)] أي أن الاختلاف بين الصحابة دليل على جوازها واحتمالها شرعًا ولا يمكن أن يجوز شرعًا ما يستحيل عقلاً وهذا استدلالاً في غاية الدقة

---

(١) "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٥١٠.

(٢) "تلبيس الجهمية" لابن تيميه: ٣٤٩/١.

(٣) "الإبانة" للأشعري: ٢٢، "الإنصاف" للباقلاني: ٧٢، "أصول الدين" للبغدادي: ٩٩، "التبصرة" للنسفي: ٣٩٢، "المعتمد" لأبي يعلى: ٨٢.

(٤) ينظر مثلاً: "الإنصاف" للباقلاني: ١٧٨ – ١٧٩.

(٥) ينظر "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٥١٣.

والفطنة وهو في الحقيقة قلب للدليل على الخصم إذ المعتزلة استدلوا بذلك على نفي الرؤية لأن بعض الصحابة نفاها عن النبي صلى الله عليه وسلم في الدنيا، وقد سبقه إلى ذلك الباقلاني من الأشاعرة[1].

ويمكن أن يستدل بجواز الرؤية بكل آية تدل على إثباتها للمؤمنين فإن المستحيل عقلاً لا يمكن أن يقع شرعًا كما يمكن أن يستدل على جوازها بما يدل على منع الكافرين منها كما في قوله تعالى: ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾ (المطففين: ١٥)، قال الإمام أحمد: "فلا يكون حجابًا إلا لرؤية"[2].

٣) "من جهة المعقول قد ثبت أن الباري تعالى ذات قائمة بنفسها حاملة للصفات وذلك مصحح لرؤيته"[3] وتصحيح الرؤية لكل ما هو قائم بنفسه حامل للصفات هو مذهب ابن كلاب ووافقه عليه ابن الزاغوني ويورد المتكلمون على هذا: أننا نرى الألوان وهي لا تقوم بنفسها كما يوردون على من جعل المصحح الوجود: أننا نسمع الأصوات فهي موجودة ولكننا لا نراها، ويرى ابن تيميه أن المهم في هذا المقام أن يعلم أن المصحح للرؤية المقتضي جوازها هو أمر وجودي سواء قلنا إنه مطلق الوجود أو القيام بالنفس "وإذا كان كذلك فقد علم أن الله تعالى أحق بالوجود وكماله من كل موجود إذ وجوده هو الوجود الواجب ووجود كل ما سواه هو من وجوده وله الكمال التام في جميع الأمور الوجودية المحضة فإنها هي الصفات التي بها يكون كمال الوجود وحينئذ فيكون الله – وله المثل الأعلى – أحق أن تجوز رؤيته لكمال وجوده"[4]، وقد صدق ابن تيميه فإن كون الشيء مما يرى ويسمع صفة كمال في الموجود ولذلك نقول لعل المصحح

---

[1] "الإنصاف" للباقلاني: ١٨٦، "شرح الأصول الخمسة" لعبدالجبار: ٢٦٧.

[2] "مجموع الفتاوى" لابن تيميه: ٦٤١/٣.

[3] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٥١٤.

[4] "تلبيس الجهمية" لابن تيميه: ٣٥٨/١.

للرؤية والفارق بين ما تجوز رؤيته وما لا يمكن رؤيته هو مجموع الأمرين: الوجود والقيام بالنفس أو بعبارة أخرى كمال الوجود، فما لا يمكن رؤيته من الأعراض إنما يرجع ذلك إلى نقص في وجوده كالأعراض التي لا تقوم بمحل معين كالحرارة والبرودة أو التي تفارق محلها كالصوت أو التي لا تكون إلا مستترة أي في الباطن كالعلم والقدرة ونحو ذلك.

والمخالف في هذا الباب هم الجهمية والمعتزلة لكن ابن الزاغوني يقول: "ذهبت طائفة من المعتزلة إلى أنه يجوز أن يرى غير أنه لا يرى بهذه الأبصار"[1]، والصحيح أن المعتزلة مجمعون على أن الله تعالى لا يرى في الآخرة كما نقله عنهم أعلم الناس بهم أبو الحسن الأشعري في مقالاته[2]، أما ما حكاه ابن الزغوني فهو قول ضرار بن عمر[3] وهذا الأخير وإن كان من المعتزلة إلا أن له أقوال خرج بها عن مذهب القوم فلا يعد في هذه الأقوال منهم كما أن قول النظام بالطفرة لا يعد قولاً للمعتزلة وهذا أصل معلوم في تقرير مذاهب الناس فإن الحنبلي إذا قال بمسألة يقول الشافعي لا يعد ذلك قولاً للحنابلة بل يقال وافق هذا الحنبلي الشافعية في هذه المسألة.

وقول هؤلاء الجهمية في نفي الرؤية متسق ومذهبهم في الصفات فإن الله تعالى عند هؤلاء لا داخل العالم ولا خارجه وليس بجسم ولا متحيز وما كان كذلك فيتفق العقلاء أنه لا يرى بل كل من بقي على فطرته يعلم أن هذا الإله الذي تخبر عنه الجهمية بذلك لا يكون إلا عدمًا محضًا فكيف يرى ولذلك نجد أن متأخري الأشاعرة الذين وافقوا الجهمية على نفي العلو اضطروا إلى تفسير الرؤية بمزيد علم وانكشاف لا يخالفهم فيه هؤلاء الجهمية[4] لأن إثبات الرؤية البصرية مع

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٥٠٩.

[2] "المقالات" للأشعري: ١٣١.

[3] المصدر السابق: ٢٢١.

[4] "مجموع الفتاوى": ٣٢/٦، ٤١، "العقيدة النظامية": ٣٩، "الاقتصاد في الاعتقاد": ٤٢.

نفي كون المرئي في جهة مقابلة كما يقوله أبو الحسن الطبري والباقلاني[1] وغيرهم من الأشاعرة أمر غير معقول، على أن المنقول عن أبي الحسن الأشعري إثبات صحة الإشارة إليه عند الرؤية مع نفي المكان[2] وهذا يدل على أن من أثبت الرؤية والعلو ونفى الجهة أو المكان فمراده من نفي الجهة والمكان نفي أن يكون الله تعالى محصورًا أو محاطًا بشيء من مخلوقاته وهذا معنى صحيح.

أما إثبات العلو مع نفي المقابلة عن الرؤية البصرية كما يقوله أبو الحسن الطبري والباقلاني فأمر عسير على الفهم ولكنه يتماشى مع منطق القوم إذ هم يثبتون العلو وينفون أن يكون الباري تعالى في جهة، فهل نقول: الخلاف هنا لفظي أم أنه التناقض المعهود من أهل الكلام؟!.

ولهذا فإنا نقول: قد أحسن ابن الزاغوني كل الإحسان لما أثبت الرؤية في جهة العلو ولم يسلم للنفاة أصلهم بامتناع أن يكون الباري تعالى في جهة، إذ يقول: "نفي المقابلة مبني على نفي الجهة في حقه ونحن لا نسلم هذا ونقول إن الباري تعالى موصوف بجهة العلو وأنه مستو على العرش.."[3] ويقول ابن تيميه – معلقًا على كلام ابن رشد الذي أبان فيه عن تناقض الأشاعرة –: "وإنما المقصود أنه مع كونه يرى رأي الفلاسفة والمعتزلة في الرؤية وأنها مزيد علم... فقد علم أنه لا يمكن إثبات الرؤية التي أخبر بها الشارع مع نفي ما يقولون أنه الجسم بل إثباتها مستلزم لما يقولون أنه الجسم والجهة فقد تبين أنه من جمع بين هذين فإنه مغاير للمعقول والمحسوس"[4].

* * *

---

[1] "التمهيد" للباقلاني: ٢٧٧، "تأويل الأحاديث" مخطوط (ل ع – ب) لأبي الحسن الطبري: نقلاً عن "موقف ابن تيميه من الأشاعرة" للمحمود: ٥٢٢/٢.

[2] "مجرد مقالات الأشعري" لابن فورك: ٨٢ نقلاً عن "آراء ابن فورك الاعتقادية" للخوتاني.

[3] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٥١٧.

[4] "تلبيس الجهمية" لابن تيميه: ٣٦٦/١.

المسألة الثانية: وقوع الرؤية شرعًا.

"فأما وجوب رؤيته للمؤمنين فالدلالة على ذلك النقل فمن ذلك قوله تعالى: ﴿وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة﴾ القيامة: ٢٢، فوجه الدلالة أنه قرن النظر إليه بالوجوه وذلك إنما يختص بالرؤية والمشاهدة لا غير"[١]. ثم استدل بقوله تعالى: ﴿كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون﴾ المطففين: ١٥، من جهة أن حجب الكفار عن رؤيته عقابًا لهم على كفرهم فلو كان المؤمنون يشاركونهم في ذلك لما كان لتخصيصهم بذلك فائدة ولا له أثر في التعذيب"[٢] وأيضًا بقوله تعالى: ﴿للذين أحسنوا الحسنى وزيادة﴾ من جهة أن الزيادة فسرت عن النبي صلى الله عليه وسلم بالنظر إلى وجه الله تعالى[٣]، وبقوله تعالى: ﴿فمن كان يرجو لقاء ربه فليعمل عملاً صالحًا﴾ الكهف: ١١. من جهة أن اللقاء في اللغة يقتضي الرؤية[٤].

فهذه أربع آيات من الكتاب العزيز ساقها المصنف في إثبات وقوع الرؤية للمؤمنين بالآخرة، وهي نفس الآيات التي كان الأئمة ومتكلمة الصفاتية[٥] يحتجون بها ويمكن أن نضيف إلى ذلك قوله تعالى: ﴿تحيتهم يوم يلقونه سلام﴾ (الأحزاب: ٤٤)، نقل عن أبي العباس أحمد بن يحيى قوله: أجمع أهل اللغة أن اللقاء ها هنا لا يكون إلا معاينة ونظرة بالأبصار، وذكر مثل ذلك أبو الحسن الأشعري[٦].

---

[١] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٥٢١.

[٢] المصدر السابق: ٥٢١.

[٣] المصدر السابق: ٥٢١.

[٤] المصدر السابق: ٥٢٢.

[٥] "شرح أصول السنة" للالكائي : ٥٠٣/٢ ، "الرد على المريسي" للدارمي : ٥٢٦ – ٥٣٢، "الإبانة" للأشعري: ٢٠ – ٢٤، "الأنصاف" للباقلاني: ٧٢، "التبصرة" للنسفي: ٣٩٧.

[٦] "الإبانة" للأشعري: ٢٤، "مجموع الفتاوى" لابن تيميه: ٦٣٥/٣.

أورد ابن الزاغوني ما تأولته المعتزلة من أن النظر المراد به الانتظار ومنع ذلك بدلالة أن النظر إذا أضيف للوجه تعين نظر المشاهدة هذا هو الأصل ولا ينتقل عنه إلا بدليل ، وقد نبه إلى ذلك أبو الحسن الأشعري[1].

وقد أشار أهل العلم إلى أوجه أُخر تدل على وجوب حمل الآية على النظر المشاهدة: منها أن النظر عدي "بإلي" وهذا صريح بإرادة نظر المشاهدة لأن النظر الذي بمعنى الانتظار إنما يتعدى بنفسه كقوله تعالى: ﴿**انظرونا نقتبس من نوركم**﴾ الحديد: ١٣، وهذا ما نبه إليه الباقلاني[2]، وهذه كلها يشكل عليها ما ورد عن مجاهد أنه فسر الآية بمعنى انتظار الثواب فلو لم يكن هذا التأويل سائغ في لغة العرب لما قاله[3]، أعني أن إبطال هذا التأويل من جهة اللغة فيه نظر وإنما الصحيح إبطاله بالشرع.

ومن ذلك بل هو أهمها وأجلها ما فعله الإمام الدارمي حيث ساق حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم الذي يفسر هذه الآية فقال: "عن ثوير بن أبي فاختة عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إن أدنى أهل الجنة منزلة من ينظر إلي نعيمه وحياته مسيرة ألف سنة وأكرمهم على الله من ينظر إلى وجهه غدوة وعشية ثم تلا "وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة""[4].

ومن ذلك أيضًا سوق آثار الصحابة والتابعين في تفسيرها كما فعله اللالكائي وغيرهم ممن سلك طريقة المحدثين المحضة[5].

---

[1] "الإبانة" للأشعري: ٢٢.

[2] "الإنصاف" للباقلاني: ٧٢.

[3] "جامع البيان" لابن جرير: ١٢ (١١٩/٢٩).

[4] "الرد على المريسي" للدارمي: ٥٢٣، والحديث رواه أحمد في المسند: (١٧٦/٧) برقم: ٥٣١٧، والترمذي: (٦٨٨/٤) برقم: ٢٥٥٣.

[5] "شرح أصول السنة" للألكائي: ٥١٣/٢.

أما النوع الثاني من أدلته النقلية فهو الاستدلال بما ورد من السنة النبوية حيث يقول:

"ودليل آخر: من السنة وهو ما روى جرير وجماعة من الصحابة بأسانيد صحيحة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون في رؤيته"... وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان مع أصحابه في ليلة مقمرة فرفع الناس أبصارهم إلى القمر يعجبون منه فقال لهم النبي صلى الله عليه وسلم: "فكيف بكم إذا رأيتم الله جهرة". وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال لأبي بكر الصديق: يا أبا بكر إن الله يتجلى للناس عامة ويتجلى لك خاصة". وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إن من أهل الجنة من ينظر إلى الله في كل حول مرة.. الحديث". وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال في وصف جنة عدن في حديث طويل إلى أن قال: "وليس بينهم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على وجه". والأحاديث كثيرة"[١].

والحديث الأول حديث ابن جرير خرجه اللالكائي من خمس طرق واحدة منها ذكر أنها في البخاري والثانية في البخاري ومسلم، وأصل الحديث مروي من طريق أبي هريرة وأبي حذيفة، ورواية أبي هريرة خرجها اللالكائي من عشرة طرق كلها في البخاري أو مسلم أو كليهما إلا واحدة[٢] قال الألباني عنها: "إسناده جيد"، وبهذا نعلم أن هذا الحديث من أصح الأحاديث وأثبتها، ولذلك نقل الدارمي إقرار المريسي به فإنه لم يتجرأ على الطعن فيه[٣].

والحديث الثاني أخرجه ابن خزيمة وقال: "هذا الخبر بهذا الإسناد وهم"[٤]، والحديث الثالث حديث أبي بكر رضي الله عنه المذكور قال عنه ابن عدي: "هذا حديث باطل بهذا الإسناد"، وذكره ابن الجوزي في الموضوعات[٥].

---

[١] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٥٢٣.

[٢] "شرح أصول السنة" للالكائي: م ٥٢٥/٢.

[٣] "الرد على المريسي" للدارمي: ١٦٦.

[٤] والصحيح وقفه على أبي موسى لا رفعه، ينظر: "التوحيد" لابن خزيمه: ١٣٥، دار ابن حزم – ط١: ١٤٢٥هـ.

[٥] "الكامل" لابن عدي: ٢١٦/٥، "الموضوعات" لابن الجوزي: ٢٢٥/١.

والحديث الرابع عن أهل الجنة لم أجد من خرجه وإنما المعروف حديث ابن عمر الذي سبق أن ذكرناه في تفسير قوله تعالى: "إلى ربها ناظرة" وقد أخرجه أحمد والترمذي[1].

أما حديث وصف جنة عدن فهو عند البخاري ومسلم في صحيحيهما وغيرهما[2]، فهو حديث ثابت بإثبات أئمة هذا الشأن له، والأحاديث في هذا الباب – إثبات الرؤية – كما قال المصنف كثيرة حتى أن اللالكائي قال: "فتحصل في الباب ممن روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من الصحابة حديث الرؤية ثلاث وعشرون نفسًا[3]" ونقل عن يحيى بن معين قوله: "عندي سبعة عشر حديثًا في الرؤية كلها صحاح"[4].

أما ما روي عن الصحابة فقد أورد اللالكائي أحد عشر أثرًا كلها تدل على إثبات رؤية المؤمنين لربهم تبارك وتعالى ثم أورد آثار التابعين وفقهاء الأمصار في مختلف بلاد الإسلام كلهم قائلين بإثبات الرؤية مجمعين على وقوعها[5] ولا يخالف في هذا إلا من اتبع غير سبيل المؤمنين وضل ضلالاً مبينًا، وابن الزاغوني لم يستدل بشيء من هذه الآثار مع أن الإجماع أحد أصول الاستدلال التي يجب البحث فيها لإثبات حكم أو نفيه لاسيما وهذه المسألة محلها السمع عند أهل السنة وأهل البدعة على السواء.

* * *

ثم إن ابن الزاغوني أورد للمخالف أربع حجج: حجتان سمعية وحجتان عقلية، فقال: "واحتج المخالف بقوله تعالى: "لا تدركه الأبصار وهو يدرك

---

(1) "المسند" : ١٣/٢، "السنن": برقم ٢٥٥٣، وقال عنه الألباني في "المشكاه": ٩٨/٣: "إسناده ضعيف".

(2) "البخاري" برقم: ٤٨٧٨ و"مسلم" برقم: ٢٩٦، و"الترمذي" برقم: ٢٥٢٧.

(3) "شرح أصول السنة" للألكائي: م٥٤٨/٢.

(4) المصدر السابق: م٥٤٩/٢.

(5) المصدر السابق: م٥٥٤/٢-٥٩٥.

الأبصار"... وإدراك الأبصار إنما هو الرؤية فأوجب ذلك أن الله تعالى لا يرى"[1]، وأجاب عن ذلك: أن الإدراك ينقسم إلى إدراك مشاهدة وإدراك إحاطة فيحمل على إدراك الإحاطة دون إدراك المشاهدة وبأنه يحتمل أن يكون المراد نفي الإدراك في الدنيا، وهذا الكلام من المصنف كاف في رد دعوى المعتزلة، وقد أجاب بذلك الباقلاني وببعض هذا أبو الحسن الأشعري وزادا بأن قالا: يحتمل أن المراد: لا تدركه أبصار الكافرين دون المؤمنين[2]، وما انتقاه ابن الزاغوني أجود لاسيما الوجه الذي فيه التفريق بين إدراك الإحاطة وإدراك المشاهدة لأن المدحه إنما تتحقق فيه وهو المأثور عن ابن عباس حيث قال لمن عارضه بهذه الآية: "ألست ترى السماء؟ قال: بلى قال: أفكلها ترى؟"[3] ليبين له أن الرؤية تصح بدون إدراك.

والحجة النقلية الثانية التي ذكرها للمخالف فهي قوله تعالى: ﴿فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم﴾ النساء: ١٥٣، وأجاب عنها: "إنه لم ينكر عليهم مسألة رؤيته من جهة أنها مستحيلة وإنما أنكر من جهة أنهم أرادوا بذلك العنت كما أنه لم ينكر عليهم إنزال الكتاب لأنه غير مستحيل ولكن لأن طلبه على وجه العنت ولأن إنكاره من جهة أنهم طلبوا ما لم يؤذن لهم في طلبه أو ليسوا من أهله"[4]، وهذا الجواب في غاية الجودة وهو نفس ما أجاب به أبو الحسن الأشعري في "الإبانة"، والباقلاني في "الإنصاف" و"التمهيد"[5].

أما الحجج العقلية التي أوردها للمخالف فهي قولهم: "لو جاز أن يكون مرئيًا لنا لجاز أن نراه الآن في الدنيا..[6]" وقولهم: "الرؤية تقتضي اتصال شعاع

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٥٢٣.
[2] "الإبانة" للأشعري: ٢٤، "الإنصاف" للباقلاني: ١٨٣ – ١٨٤، "تبصرة الأدلة" للنسفي: ٤٩٧.
[3] "مجموع الفتاوى" لابن تيميه: ١٦/٨٨.
[4] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٥٢٥.
[5] "الإبانة" للأشعري: ٢٥، "الإنصاف" للباقلاني: ١٨٥، "التمهيد" للباقلاني: ٢٧٣.
[6] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٥٢٥ – ٥٢٦.

العين بالمرئي وفي ذلك ما يوجب مماسة جسم لجسم والباري ليس بجسم.."[1]، وأجاب عن الأولى بأن هناك موانع تمنع الرؤية حتى يشاء الله تعالى رفعها في الآخرة كما أن رؤية الملائكة والجن جائزة ولكننا لا نراهم، وأجاب عن حجتهم الثانية بأن منع أن يكون اتصال الشعاع شرطًا في الرؤية واستدل برؤيتنا للأجسام في القارورة ورؤية الله تعالى للأجسام.

وما أجاب به عن الحجة الأولى قاطع للنزاع فإن عدم وقوع الشيء ليس دليلاً على استحالته عقلاً بالاتفاق، وبقريب من إجابة المصنف أجاب الباقلاني في "التمهيد"[2]. أما إجابته عن الحجة الثانية فهي أيضًا جيدة لأن شروط الرؤية في الدنيا لا يلزم أن تكون نفسها في الآخرة على أن الأمثلة التي ضربها المصنف ممكن أن ينازع بها ولكن الأهم من ذلك أنه سلم ضمنًا بأن الله تعالى ليس جسمًا ولا يجوز عليه المس وقد سبق أن مر معنا أن هذا الإطلاق في نفي الجسم غلط كما أن إثبات مس الله تعالى للأشياء قد جاءت به الشريعة، فكان الأولى أن يقال: لو لزم ما تقولون لكان حقًا لأننا لا ننفي المعاني التي تقولون أنها تفيد الجسمية ولأن لازم الحق لا يكون إلا حقًا. أما قياسه رؤيتنا لله تعالى برؤية الله تعالى للأجسام فهذا من أعظم الغلط إذ وجود الله تعالى وصفاته وأفعاله ليس من جنس وجود الخلق أو صفاتهم أو أفعالهم ولهذا نحن لا نستعمل فيما نثبته لله تعالى إلا قياس الأولى أما ما يثبت لنا في الآخرة فنحن لا نعلمه إلا من جهة خبر الله تعالى، ولو كان هذا الاستدلال صحيحًا للزم صحة حجة ابن فورك وأمثاله من الأشاعرة النافين للجهة حيث يقولون: إن الله تعالى يرى نفسه لا في جهة وكذلك نحن نرى الله تعالى لا في جهة[3]، فلا يصح أن تقاس أفعال العباد بأفعال رب العباد.

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٥٢٥ – ٥٢٦.

[2] "التمهيد" للباقلاني: ٢٧٨.

[3] "مجموع الفتاوى" لابن تيميه: ٨٢/١٦.

والمصنف أحسن من وجه آخر في هذا الجواب إذ عدل عن ما يذكره الأشاعرة جوابًا عن أمثال هذه الشبهة حيث يقيسون رؤية الله تعالى في الآخرة على العلم به في الدنيا فكما لم يلزم من الثانية أن يكون جسمًا فلا يلزم ذلك من الرؤية[1]، وهذا الجواب قد يشعر بأن رؤية الله تعالى من جنس العلم به وهذا ما أفضى بالمتأخرين منهم بتفسير رؤية الله تعالى في الآخرة بمزيد علم وانكشاف.

ومما يمكن أن يذكر في هذا المقام استكمالاً لصنيع المصنف في إبطاله ورده مقالة الجهمية: أن يبين الأوجه التي تدل على بطلان تأويل جهمية المعتزلة نصوص الرؤية بالعلم، وهي اختصارًا خمسة أوجه:

١) أن الرؤية التي بمعنى العلم تتعدى إلى مفعولين كقولنا: رأيت خالدًا فقيهًا أي علمته أما إذا تعدت إلى مفعول واحد كقولنا: رأيت خالد فلا تحتمل إلا رؤية المشاهدة وهي كذلك في النصوص.

٢) أن الرؤية الواردة في النصوص سيقت على وجه والبشرى للمؤمنين ولو كانت بمعنى العلم لبطل التخصيص لأن العلم مشترك بين المؤمنين والكافرين.

٣) أن أحاديث الرؤية مصرحة أن الأمر يقع بالآخرة ولا شك أن العلم بالله تعالى حاصل لأمم كثيرة في الدنيا مثل الآخرة.

٤) أن حديث أبي هريرة وهو أثبتها جاء كلام النبي صلى الله عليه وسلم جوابًا لقول أناس: يا رسول الله تعالى أترى ربنا في الآخرة؟، وظاهر الحال أنهم من الصحابة، وبالقطع هم ممن يعلم بأن الله تعالى ربه بل مؤمنين بيوم الحساب كما ورد في سؤالهم: فهل يعقل أن يكون هؤلاء شاكين بالله تعالى، وهل يعقل أن يجيب النبي صلى الله عليه وسلم الشاك بالله تعالى بما قال.

---

[1] "التمهيد" للباقلاني: ٢٧٧.

٥) أن الأخبار مصرحة بأن المراد بالرؤية رؤية البصر كما في حديث جرير ابن عبدالله: "إنكم سترون ربكم عيانًا كما ترون هذا لا تضامون في رؤيته.."[(١)].

٦) أن في الأحاديث التشبيه برؤيتنا للقمر ليلة البدر وهذه رؤية بصرية عينية، ولو كان المراد بالرؤية الرؤية العلمية لكان المثال غير مطابق للواقع وضربه في تلبيس يتتره عنه من أمره الله تعالى بالبلاغ المبين وشهدت له الأمة بذلك.

وأخيرًا فإني أقول: صدقت الجهمية فإن إلههم الذي يصفون لا يرى لأنه معدوم ليس له وجود إلا في أذهانهم.

* * *

[(١)] رواه البخاري: برقم (٧٤٣٥).

الفصل الرابع:

القـــــدر،
وفيه المباحث التالية:

المبحث الأول: في مقدمات الخلاف حول القدر، وموقف المصنف منها؟

المبحث الثاني: في الأقوال في القدر، وموقف المصنف منها؟

المبحث الثالث: في ما تفرع من المسائل عن الخلاف حول القدر وموقف المصنف منها؟

الفصل الرابع: القدر.

القدر في أصل اللغة يدل على مبلغ الشيء ونهايته[1]، وفي الشرع هو وقوع الأشياء والحوادث بقدرة الله تعالى ووفق مشيئته المطابقة لتقديره السابق، ويتضمن الإيمان بالقدر أربع مراتب: مرتبة العلم السابق بما سيكون إذ لا يعزب عن علمه مثقال ذرة، مرتبة الكتابة لما هو كائن إلى يوم القيامة، مرتبة المشيئة النافذة فلا يكون إلا ما يأذن به سبحانه ومرتبة الخلق لما يكون فإنه لا حـــول ولا وقوة إلا بالله.

ونفاة القدر الأوائل: معبد الجهني[2] وغيلان الدمشقي[3] نفوا جميع هذه المراتب فتبرأ منهم الصحابة الكرام[4] وحكموا بكفرهم إذ أن علم الله تعالى السابق بما هو كائن أصل قد تقرر بضرورة الفطرة والعقل والشرع بحيث لا يمكن أن يسوغ فيه عذر ولا تأويل بعد إقامة الحجة، ولما كان موقف الأمة من هؤلاء النفاة بهذا الوضوح والصرامة انقرضوا إلا أنه خلفهم نفاة القدرة أتباع واصل بن عطاء[5] الذين أثبتوا العلم والكتابة ونفوا المشيئة والخلق.

وفي مقابل هؤلاء ظهرت الجبرية الذين زعموا أن العبد مجبر على أفعاله فنفوا أن يكون له مشيئة أو قدرة على فعله بل قالوا إنما ينسب الفعل إلى العبد على سبيل المجاز[6].

---

(1) "معجم مقاييس اللغة": ٦٢/٥.

(2) هو معبد بن عبدالله بن عويم الجهني البصري سمع من بعض الصحابة وشهد يوم التحكيم قتل سنة ٨٠هـــ، ينظر: الأعلام للزركلي: ١٧٧/٨.

(3) هو غيلان بن مسلم الدمشقي من أصحاب الحسن البصري كان قبطيًا قدريًا، طلبه هشام بن عبـــدالملك وأفـــتى الأوزاعي بقتله، الزركلي: ٣٢١/٥.

(4) رواه مسلم في كتاب الإيمان: رقم: ١.

(5) واصل بن عطاء المعروف بالغزال من الموالي من تلاميذ الحسن البصري توفي سنة ١٣١، "الأعـــلام" للزركلـــي: ١٢١/٩.

(6) "المقالات" للأشعري: ٣٣٨/١.

وقد كان من أوائل القائلين بالجبر الجعد بن درهم[1] والجهم بن صفوان[2]. وهاتان المقالتان مشهورتان في الأمم الضالة فإن الإيبقوريين من الفلاسفة قدرية والرواقيين منهم جبرية[3] ونفي القدر مشهور في المجوس كما أن القول بالجبر معروف في الصائبة[4].

وبين مقالتي القدر والجبر كانت المقالة الوسط مقالة أهل السنة والجماعة حيث أثبتوا خلق الله تعالى لأفعال العباد وأنها لا تقع إلا بإذنه كما أثبتوا أن الأفعال الحادثة من العبد هي أفعاله حقيقة واقعة بقدرته ومشيئته قائمة به وحده.

وههنا مسألة عسر على كثيرين فهمها: كيف يمكن الجمع بين إثبات أن الله تعالى خالق لأفعال العباد وبين إثبات أن العبد فاعل مختار؟! فمن ظن أنه لا يمكن الجمع بين هذين القولين صار إلى إحدى الطرفين أعني إثبات خلق الله فكان جبريًا أو نفي خلق الله تعالى فكان قدريًا.

فإن توهم التعارض بين القدر المقتضي كمال قدرة الله تعالى ونفوذ مشيئته وبين الشرع المقتضي للثواب والعقاب هو أساس المشكلة، وبسببه تفرق طوائف كثيرة من الناس إلى قدرية مشركة كمن قال الله عنهم: ﴿لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء﴾ (الأنعام: ١٤٨)، وإلى قدرية إبليسية نسبوا إلى ربهم التناقص تعالى الله عن قولهم وإلى قدرية مجوسية حيث أثبتوا خالقين مع الله تعالى.

---

[1] الجعد بن درهم أصله من خراسان وهو من الموالي أخذ بدعته في بيان ابن سمعان عن طالوت بن أخت لبيد بن اعصم زوج ابنته وأخذها لبيد عن أعصم الساحر اليهودي الذي سحر النبي صلى الله عليه وسلم قتل نحو سنة ١١٨هـ على يد خالد القري، "البداية والنهاية" لابن كثير: ٣٥٠/٩.

[2] أبو محرز الجهم بن صفوان الرايسي من الموالي اتخذه الحارث بن سريح التميمي كاتبًا له وخرج معه على نصر بن يسار: الأعلام للزركلي: ١٣٨/٢.

[3] "تاريخ الفلسفة اليونانية" ليوسف كرم: ٢١٤، ٢٢٣.

[4] "الحياة العلمية في الشام" للزرو: ١٢٨، "تاريخ الفلسفة في الإسلام" لدي بور: ٤٩.

أما أهل السنة فقالوا: "ألا له الخلق والأمر تبارك الله أحسن الخالقين" كما نطق بذلك الكتاب الكريم، و لم يروا بذلك تناقصًا البته بل هو عندهم موجب القدرة والرحمة ومقتضى العدل والحكمة ولهم في كل مقام حال: إذا نزلت بهم المصائب لاحظوا القدر فصبروا وشكروا وإذا أذنبوا لاحظوا الشرع فأنابوا واستغفروا.

ولشرح هذا المقام وبيان كيفية الجمع بين القول بأن الله تعالى خالق لأفعال العباد لا يقع شيء منها إلا بإذنه وقدرته وبين القول بأن العبد يقع فعله بقدرته ومشيئته غير مجبر على شيء من أفعاله نشأة نظرية الكسب عند أبي الحسن الأشعري والتي ملخصها أن أفعال العباد كسب لهم تقع مقارنة لمشيئتهم وفي محل قدرتهم الحادثة بدون أن يكون لها تأثير في وقوع أفعالهم بل قدرة الله تعالى وحدها هي المؤثرة في وجود هذه الأفعال[1]، ولذلك نسب الأشعري إلى نوع من الجبر.

والذي أرجحه أن الأشعري إنما أراد الرد على المعتزلة القائلين بأن قدرة العبد هي الموجبة والمؤثرة في فعله ولما كان مذهبه في الأسباب أن الله تعالى يفعل عندها لا بها بمعنى أنها غير مؤثرة وإنما هو اقتران العادة قال في قدرة العبد التي لا تعدو عن كونها سببًا في وقوع فعل العبد بمثل قوله في أمثالها من الأسباب.

أما أئمة أهل السنة فشرحوا هذا المقام بأن بينوا أن قدرة العبد ومشيئته سبب في خلق الله تعالى لفعل العبد فإن الله تعالى بحكمته جعل خلقه لقدرة العبد ومشيئته شرط في خلقه لفعل العبد الاختياري فلا يخلق الله تعالى فعلاً اختياريًا للعبد إلا بعد أن يخلق مشيئة وقدرة تقوم في نفس العبد وبهذه المشيئة والقدرة يخلق الله فعل العبد القائم به فيكون على هذا تأثير مشيئة العبد وقدرته في فعله كتأثير سائر الأسباب في مسبباتها، ومن هنا نعلم أن إنكار أهل السنة للجبر ليس المقصود

---

[1] "شرح المواقف" للجرجاني: ١٦٣/٨.

به نفي خلق الله تعالى لما في النفوس من اعتقادات وإرادات وإنما المراد إنكار أن يكون الله تعالى مكرهًا للعبد على أفعاله أي أن العبد يفعلها بدون رضا نفس منه واختيار كما أن الأب يجبر ابنته على النكاح فإن "الله تعالى أجل وأعظم من أن يكون مجبرًا بهذا التفسير فإنه يخلق للعبد الرضا والاختيار بما يفعله وليس ذلك جبرًا بهذا الاعتبار"[1].

ثم إن الخلاف حول القدر فرع على الخلاف حول مسائل من أهمها:

١- تعليل أفعال الله تعالى؟ وهل يفعل الله تعالى شيئًا لشيء؟.

٢- التحسين والتقبيح العقليين؟ وهل يجب على الله تعالى فعل الأصلح؟

وتفرع من الكلام حول القدر مسائل، من أهمها:

١- هل قدرة العبد على الفعل قبله أو معه؟

٢- هل يجوز التكليف بما لا يطاق؟

ولذلك سنعرض مذهب المصنف حول القدر من خلال مناقشته في المباحث التالية:

أولاً: مقدمات الخلاف حول القدر، وموقف المصنف منها؟

ثانيًا: أقوال الناس في القدر وأدلتهم وموقف المصنف منها؟

ثالثًا: ما تفرع من المسائل عن الخلاف حول القدر وموقف المصنف منها؟

* * *

---

[1] "مجموع الفتاوى" لابن تيميه: ٨٢/٨.

المبحث الأول: مقدمات الخلاف حول القدر.

١- المسألة الأولى: تعليل أفعال الله تعالى.

يقول المصنف في مسألة تعليل أفعال الله تعالى: "إن الله تعالى أوجد العالم لا لداع ولا لعلة ولا لغرض ولا لخاطر ولا لباعث اقتضى إيجاده"[١]، ومضمون هذا الكلام نفي أن يكون الله تعالى يفعل شيئًا لشيء أي أن فعل الله تعالى عند المصنف لا يجوز أن يكون لغرض أو علة وإنما هو المشيئة المجردة.

وحقيقة هذا الكلام نفي للتعليل والحكمة في أفعال الله تعالى، وهذا في الأصل قول الجهمية[٢] وافقوا فيه الفلاسفة القائلين بأنه تعالى موجب بالذات تصدر عنه الأفعال بدون قصد واختيار، ووافقهم عليه أبو الحسن الأشعري وأصحابه[٣] والقاضي أبو يعلى من الحنابلة[٤] وأصل هذا القول الظن بأن إثبات الحكمة والتعليل في أفعال الله يستلزم الحاجة على الله تعالى ومن ذهب إلى نفي الحكمة والتعليل جاز عنده التكليف بما لا يطاق وأن يعذب العباد على ما جبرهم عليه من المعاصي وأن يثيبهم على ما فعلوه بغير اختيار منهم لأن المشيئة عنده غير مقيدة بالحكمة وعلى هذا يحملون قوله تعالى: ﴿**لا يسأل عما يفعل وهم يسألون**﴾ (الأنبياء: ٢٣).

وفي المسألة أقوال أخرى:

١- قول المعتزلة الذين يثبتون لله تعالى حكمة محمود في أفعاله وأوامره لكنهم يجعلون هذه الحكمة مخلوقة منفصلة عنه سبحانه لا ترجع إليه تبعًا لمذهبهم في الصفات فيجعلون حكمته سبحانه مجرد الإحسان إلى الخلق[٥]، ولهذا أوجبوا

---

[١] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢٧٠.

[٢] "الفتاوى" لابن تيميه: ٤٦٦/٨.

[٣] "شرح المواقف" للجرجاني: ٢٢٤/٨.

[٤] "المعتمد" لأبي يعلى: ٢٧٦.

[٥] "شرح الأصول الخمسة" للقاضي: ٣٠١.

التعليل وفعل الأصلح على الله تعالى وهذه عندهم كلها لا تتم إلا مع القول بقدرة العباد على إحداث وخلق أفعالهم.

٢- قول جمهور أهل السنة وهو أن الله تعالى لا يفعل شيئًا عبثًا ولا لغير معنى ومصلحة بل أفعاله صادرة عن حكمة بالغة لأجلها فعل فالحكمة عندهم صفته القائمة به سبحانه وما ينال العباد من الإحسان والنفع هو أثر هذه الحكمة[١].

وهذا هو القول الحق الذي يجعل أفعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح التي تعود إلى الخلق كما يقوله المعتزلة لكن أيضًا يثبتون ما يرجع إلى الله تعالى منها من حبه لها ورضاه بها وأنها صفته القائمة به سبحانه التي ليست غيرًا له فلا يكون مستكملاً بغيره أو محتاجًا لشيء سواه سبحانه.

* * *

وقد قرر ابن الزاغوني ما ذهب إليه من نفي تعليل فعل الله تعالى بشيء من المصالح والأغراض بما اعتمد عليه سائر من ذهب إلى هذا القول وهو بيان أن القول بتعليل أفعال الله تعالى بشيء من الأغراض يستلزم الحاجة وينافي غناه سبحانه فهو يقول: "إذا تأمل الناظر في الأسباب والدواعي إنما تكون لطلب نفع يجتلب أو لدفع ضرر يخاف وذلك يختص بمن يجوز عليه الحدوث ويرتفع عنه الغنى..."[٢].

واستدل كذلك بأن العلة إن كانت قديمة وجب قدم المعلول وإن كانت حادثة لزم التسلسل إلى غير ما غاية[٣].

وأجاب عن قول المخالف بأن الفعل الخالي من الغرض والعلة والسبب لا يكون إلا عبثًا والباري يتتره عن ذلك بقوله: "قياس أفعاله تعالى على أفعالنا من هذا الوجه محال من جهة ما ذكرتموه أمر يتعلق بأهل الحاجة وبمن هو محل الحوادث وفي

---

[١] "شفاء العليل" لابن القيم: ١٩٠.

[٢] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢٧٢.

[٣] المصدر السابق: ٢٧٢.

حق من يحتاج في تمام فعله إلى غيره والباري متره عن ذلك فبطل قياس فعله على أفعالنا ولأنا نستغني في خروج فعله تعالى عن العبث بأن يكون على وجه الاستقامة وصحة الصنعة..."[1].

والأدلة التي قرر بها المصنف ما ذهب إليه هي نفس أدلة الأشاعرة عمومًا في هذا المقام وقد تكاد تكون عين ما ذكره الرازي في "الأربعين"[2].

والمثبتون للتعليل يجيبون عن قول النفاة بأن الإثبات لا يستلزم الحاجة على الله تعالى لأن الحكمة صفة من صفاته القائمة به فليست هي شيئًا غيره حتى يكون محتاجًا إلى شيء عداه سبحانه، كما يجيبون عن استلزام الإثبات لقدم الخلق أو التسلسل إلى غير نهاية بقولهم أن هذا معارض بالعلم والقدرة والإرادة فإنها مع قدمها لم توجب قدم العالم عندهم.

والتسلسل في الآثار المستقبلية – لأن الحكمة تحصل بعد الفعل – ممكن عند جماهير المسلمين لم ينازع فيه إلا الجهم بن صفوان وأبو هذيل العلاف من المعتزلة.

أما جوابه عن حجة المعتزلة فلا شك أن منع قياس أفعال الله تعالى على أفعال الخلق صحيح لأن الخلق إنما يستكملون بأفعالهم أما الباري سبحانه فإن أفعاله تبعًا لكمال صفاته ولذلك سميت المعتزلة بمشبهة الأفعال لأنهم يقيسون أفعال الله تعالى على أفعال عباده لكن إثبات الأشاعرة ونحوهم من نفاة الحكمة لاستقامة الصنعة والمصالح المترتبة عليها مع نفي أن تكون هذه المصالح مقصودة ومطلوبة تكلف واضح فإن الفعل لا يسمى حكمة حتى يكون مقصودًا من الفاعل فما يترتب على فعله بدون قصد منه لا يعد منه حكمة، ومتى ما قصد الفاعل هذه المصالح في فعله أو أمره كان ذلك هو الحكمة.

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٢٧٢.

[2] "الأربعين في أصول الدين" للرازي: ٢٤٩-٢٥١.

٢- المسألة الثانية: التحسين والتقبيح العقليين.

يقول المصنف في مسألة التحسين والتقبيح العقليين: "القضايا الواقعة على الحوادث من حسن وقبيح وواجب ومحظور وجائز ومدح وذم وثواب وعقاب وأمثال ذلك متلقاه من الشرع ولم يثبت شيء منها بالعقل. وهو اختيار عامة مشايخنا. وكان أبو الحسن التميمي من أصحابنا يقول: إنها من قضايا العقول وهو قول المعتزلة"[١].

واضح من كلام المصنف السابق أنه لا يثبت للأشياء حسن أو قبح قبل ورود الشرع كما لا يثبت للعقل إيجاب ولا حظر ولا مدح ولا ذم، وهذا الرأي في الأصل هو قول الجهمية[٢] وافقهم عليه أبو الحسن الأشعري وأصحابه[٣] وتبعهم من الحنابلة أبو عبدالله بن حامد والقاضي أبو يعلى[٤].

والقول المقابل في المسألة هو قول المعتزلة والكرامية وهو إثبات الحسن والقبح الذاتيين للأشياء وجعل الإيجاب والحظر والمدح والذم مسألة عقلية[٥]، ووافقهم على ذلك أبو الحسن التميمي وأبو الخطاب من الحنابلة[٦].

وتوسط أهل السنة فأثبتوا ما أثبته المعتزلة من أن الأفعال والأشياء تكون في أنفسها حسنة أو قبيحة ولكن لم يرتبوا على ذلك تكليفاً كما فعلت المعتزلة فوافقوا كل طائفة على ما معها من الحق[٧].

ونكتة المسألة أن القوم اتفقوا على أن الحسن والقبح بمعنى الملائمة والمنافرة ثابتة للأشياء قبل ورود الشرع بذلك[٨] لكنهم ظنوا أن الحسن والقبح في أحكام

---

[١] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٥٧٤.

[٢] "الفتاوي" لابن تيميه: ٦٧٦/١١.

[٣] "المحصل" للرازي: ٣٠٢.

[٤] "شرح الأصفهانية" لابن تيميه: ٢٦١، "المعتمد" لأبي يعلى: ١٠٦.

[٥] "الملل والنحل" للشهرستاني: ٥٢/١.

[٦] "شرح الأصفهانية" لابن تيميه: ٢٦١.

[٧] المصدر السابق: ٢٦١.

[٨] "شرح المواقف" للجرجاني: ٢١٣/٨.

الشرع خارج عن معنى الملائمة والمنافرة[1] ولذلك المعتزلة جعلوا الشرع مجرد كاشف أما الأشاعرة فجعلوا الحسن والقبح في الأشياء متعلق بمجرد الأمر والنهي، والحق أن الحسن والقبح في الأشياء والأفعال ينشأ من مجموع الأمرين أعني صفات الأشياء القائمة بها وتعلق الأشياء بالأمر والنهي[2]، ولذلك جعل ابن تيميه الأفعال المطلوبة في الشريعة فعلاً أو تركًا ثلاثة أقسام:

١- الفعل المشتمل على مصلحة أو مفسدة كالعدل والصدق والظلم والكذب وهذا النوع يعلم حاله بالعقل قبل ورود الشرع لكن لا يلزم من ذلك التكليف فيكون فاعله مثابًا أو معاقبًا قبل ورود الشرع به.

٢- أفعال ينشأ حسنها وقبحها من نفس تعلق الخطاب الشرعي بها فإذا أمر بها صارت حسنة وإذا نهى عنها صارت قبيحة، فالأفعال هنا تكتسب حسنها وقبحها من نفس تعلقها بأمر الشارع لا من نفسها.

٣- أن يأمر الشارع بشيء لمجرد الامتحان ولا يكون المقصود من الأمر فعل المأمور كما حصل مع إبراهيم عليه السلام لما أمر بذبح ابنه.

ولعدم التمييز بين هذه الأنواع ذهب كل فريق إلى طرف فالأشاعرة رأوا أن الشريعة كلها من قبيل الامتحان والابتلاء فنفوا صفات الأشياء القائمة بها والمعتزلة ظنوا أن الأمر والنهي لا يكون إلا لما اتصف به الشيء من حسن أو قبح[3].

* * *

استدل ابن الزاغوني على أن التحسين والتقبيح إنما يستفاد من الشرع بطريقين:

---

(١) "الفتاوى" لابن تيميه: ٥٦/٨.

(٢) "شرح الأصفهانية" لابن تيميه: ٢٦١.

(٣) "الفتاوى" لابن تيميه: ٢٥٦/٨.

أحدهما نقلي كقوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ (الإسراء: ١٥)، والثاني عقلي من جهة أن مدارك العقل تقتصر عن كثير من القضايا ومن ذلك سائر العبادات ولو كان العقل طريقًا إلى الحكم لوجب أن يتسلط على كل القضايا[١].

وأجاب عن حجة المخالف التي مفادها أننا نعلم ببداهة العقول أن الإحسان حسن والإيلام قبيح وأننا نعلم أن شكر المنعم مستحق واجب بأن هذا مستفاد من الشرع السابق لأن جنس بني آدم لم يخلو من النبوة ثم إن كثيرًا من العقلاء يقولون المنعم هو من فعل الإحسان مجانًا لا يرغب في عوض، ولو كان الشكر واجبًا لأفضى ذلك إلى خروجه من الإنعام[٢].

دعواه بأن كل ما يعلمه الإنسان إنما استفاده من النبوات يرد عليه بأمرين:

١- أن في الأرض شعوب كالبراهمة وغيرهم عدمت آثار النبوة في أزمنة محددة ومع ذلك كانوا يعلمون بحسن الصدق والعدل.

٢- أن ذلك ترده النصوص التي تدل على أن الله تعالى قد ألهم الإنسان معرفة الخير من الشر بفطرته.

واستدلال المصنف بقوله تعالى: ﴿وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا﴾ (الإسراء: ١٥)، يصح في بيان أن لا ثواب ولا عقاب إلا بعد ورود الشرع لكن ليس في ذلك ما يدل على انتفاء حسن وقبح بعض الأشياء والأفعال قبل ورود الشرع، فغاية ما في تقريره بيان بطلان القول بأن العقل يوجب ويحظر وهذا حق، ويلاحظ أن المصنف هنا لا يتابع الأشاعرة في طريقة تقريرهم لهذه المسألة التي يتفق معهم فيها إذ أنهم يستدلون على ما ذهبوا إليه بعدة أدلة منها:

---

[١] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٥٧٧، ٥٧٨.

[٢] المصدر السابق.

١- أن العبد مجبور على فعله فلا يصح وصف شيئًا من أفعاله بالحسن أو القبح[1].

٢- لو كان قبح الكذب صفة لازمة له لكان مذمومًا بإطلاق[2].

٣- لو كان حسن الفعل أمرًا زائدًا على ذاته للزم قيام معنى الحسن في معنى الفعل وقيام العرض بالعرض باطل، وهذا عمدة الآمدي من الأشاعرة.

* * *

---

(١) "شرح المواقف" للجرجاني: ٨/١٨٥.

(٢) المصدر السابق: ٨/١٩٠.

المبحث الثاني: في أفعال العباد.

يقول المصنف في مسألة خلق أفعال العباد: ".. فمذهب أهل الحق والسنة أن الله تعالى خالق أفعال العباد فما يظهر من حركاهم وسكناهم فهو وأمثاله على اختلاف أنواعه مضاف إلى الله تعالى بطريق أنه خلقه وإلى العبد بطريق أنه اكتسبه. واتفقت المعتزلة على أن أفعال العباد مخلوقة، واختلفوا هل لها خالق أم لا؟ فذهب قوم منهم إلى أنها مخلوقة لا خالق لها وذهب قوم منهم إلى أن العباد يخلقون أفعالهم وليست خلق لله تعالى ولا لله تعالى عليها قدرة بحال..."(١).

يتلخص من كلام المصنف السابق أنه يرى الآتي:

١- أن قول أهل السنة هو إثبات أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وأنها تضاف إلى العباد على سبيل الكسب، وهذا هو قوله.

٢- أن قول المعتزلة هو أن الله تعالى لم يخلق أفعال العباد لكن منهم من نسبها إلى الإنسان ومنهم من لم يضفها إلى أحد بل قال هي مخلوقة بلا خالق.

وهذا الكلام في الجملة مسلم وصحيح إلا أننا نتوقف عند الكسب الذي أضافه إلى العباد، هل هو من قبيل كسب الأشعري الذي قيل فيه أنه لا حقيقة له بل يؤول في النهاية إلى نوع من الجبر؟ أم أنه إنما أراد المعنى اللغوي؟

فإن إطلاق لفظ الكسب على أفعال العباد إطلاق صحيح ورد في النص القرآني كما في قوله تعالى: ﴿لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت﴾ (البقرة: ٢٨٦)، وهو مستعمل في كلام العلماء حتى قبل الأشعري كما في قول أبي جعفر الطحاوي في عقيدته التي كتبها على مذهب أبي حنيفة النعمان: "وأفعال العباد خلق الله تعالى وكسب من العباد"(٢).

---

(١) "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٤٥٥.

(٢) "شرح الطحاوية" لأبي العز: ٦٣٩/٢.

لكن الأشعري في "المقالات" وبعد أن ذكر اختلاف "أهل الإثبات" في مسألة: هل الإنسان فاعل في الحقيقة؟ وأن منهم من يقول: "إن الله يفعل في الحقيقة بمعنى يخلق وإن الإنسان لا يفعل في الحقيقة وإنما يكتسب في التحقيق لأنه لا يفعل إلا من يخلق إذ كان معنى فاعل في اللغة معنى خالق..."[(١)]. قال: "والحق عندي أن معنى الاكتساب هو أن يقع الشيء بقدرة محدثة فيكون كسبًا لمن وقع بقدرته"[(٢)]، فكأن هم الأشعري هنا أن يميز بين الفعل الاضطراري للعبد كنبض قلبه والذي لا يكون كسبًا له بحال لأنه لم يحصل بقدرة العبد وبين الفعل الاختياري كقيامه وقعوده الحاصلان بقدرته المحدثة، لبيان أن للعبد قدرة على أفعاله الاختيارية بخلاف أفعاله الاضطرارية.

ومن جهة أخرى أراد التمييز بين فعل الله تعالى في مخلوقاته ومفعولاته وبين أفعال العباد، فما يقع بالقدرة القديمة يكون خلقًا لله تعالى وهو هنا ذات فعل العبد وما يقع بالقدرة المحدثة يكون كسبًا للعباد وهو هنا مجرد اقتران القدرة المحدثة بفعل العبد، وفائدة هذا التمييز عنده هو تجاوز الخلاف الذي ذكره في مسألة هل يسمى غير الله تعالى فاعل حقيقة، فإنه إذا جعله فاعل على الحقيقة قد يفهم منه مذهب القدرية لاسيما والفعل عند البعض قرين الخلق[(٣)]، وإن قال ليس بفاعل حقيقة فهم منه الجبر، وهو في كلتي الحالتين لا يثبت للقدرة المحدثة أثرًا في فعلها.

ويدل على ما ذكرنا أن الأشعري نفسه لما ذكر اختلاف الناس في معنى القول: إن الله خالق، قال: "معنى أن الخالق خالق أن الفعل وقع بقدرة قديمة فإنه لا يفعل بقدرة قديمة إلا خالق ومعنى الكسب أن يكون الفعل بقدرة محدثة، فكل من وقع منه الفعل بقدرة قديمة فهو فاعل خالق ومن وقع منه بقدرة محدثة فهو

---

(١) "المقالات" للأشعري: ٣٩٤/٢.

(٢) المصدر السابق: ٣٩٥/٢.

(٣) "الفتاوى" لابن تيميه: ٢٧٦/٨.

مكتسب، وهذا قول أهل الحق"[1]، والذي يبدو لي أن إشكالية إطلاق الفاعل على الله تعالى أو على العبد إنما نشأة عند المتكملين لأن الفاعل عندهم في اللغة يعني الخالق ولأن غالبهم يجعل الخلق – الذي هو صفة الله تعالى وفعله القائم به – هو المخلوق – الذي هو مفعوله البائن منه – فلا يفرقون بين الفعل والمفعول[2].

أما من أثبت لله تعالى فعلاً قائمًا به هو من جملة صفاته الكريمة وعلم أن الفاعل لا يعني بالضرورة الخالق فإنه لا يرد عليه إشكال في جعل فعل الله تعالى القائم به حقيقة وفعل العبد القائم بالعبد حقيقة أيضًا.

المقصود أن الكسب عند الأشعري ليس مجرد فعل العبد كما يفهم من ظاهر اللفظ وإنما هو استعمال مقصود لحل مشكلة كلامية، وزاد الأمر غموضًا أن لها تعلق بمسألتين خالف أبو الحسن فيهما أهل السنة: أحدهما أنه لم يثبت إلا نوعًا واحدًا من القدرة وهي القدرة الموجبة للفعل فإنها إذا حصلت كان وقوع الفعل اضطراريًا[3].

والثانية أنه يرى إثبات تأثير الأسباب في مسبباتها نوع من الإشراك في الخالقية، فيكون إيجاب القدرة المحدثة للفعل ليس إلا على سبيل اقتران العادة أي أن الله تعالى أجرى عادته عند خلقه لفعل العبد أن يخلق معه أو قبله وعقيبه قدرته المحدثة، ولهذا نفى أي تأثير لها في الفعل[4]، ولهذا وذاك نسب إلى الجبر.

وبسبب هذا الغموض اضطرب الأشاعرة في تفسيره بل إن أتباع الأشعري قد طوروا مفهوم الكسب لأنهم رأوا أن الكسب في أصل المذهب يؤول إلى الجبر.

وسنتبين حقيقة الكسب عند الأشاعرة من خلال هذه المواقف الثلاثة:

---

[1] "المقالات" للأشعري: ٣٩٣.

[2] "الفتاوى" لابن تيميه: ٨/٨٠.

[3] "المواقف" للإيجي: ١٥١، "المقالات" للأشعري: ١/٢٢٦.

[4] "الملل والنحل" للشهرستاني: ١/٩٦، "المقالات" للأشعري: ١/٣٠٠، "الفتاوى" لابن تيميه: ٨/٢٧٧، "التمهيد" للباقلاني: ٢٩٩-٣٠٢.

يقول شارح المواقف: "... والمراد بكسبه إياه: مقارنته – أي الفعل – لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك تأثير أو مدخل في وجوده سوى كونه محلاً له وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري... (وقالت طائفة) هي واقعة – أفعال العباد – (بالقدرتين) معًا ثم اختلفوا (فقال الأستاذ بمجموع القدرتين على أن يتعلقا جميعًا بالفعل) نفسه وجوز اجتماع مؤثرين على أثر واحد (وقال القاضي على أن تتعلق قدرة الله بأصل الفعل وقدرة العبد) بصفته أعني (بكونه طاعة أو معصية)... (وقالت الحكماء وإمام الحرمين) هي واقعة على سبيل الوجوب وامتناع التخلف (بقدرة يخلقها الله في العبد إذا قارنت حصول الشرائط وارتفاع الموانع..."[(١)].

يتلخص مما سبق أن الكسب عند الأشعري مجرد اقتران القدرة الحادثة بالفعل من غير تأثير لها فيه سوى أنها محل له ولهذا قيل فيه أنه لا حقيقة له لأن الاقتران وكذلك كون الفعل يقع في محل القدرة المحدثة ليس من كسب العبد قطعًا بل هو من فعل الله تعالى الذي أجرى العادة بذلك، بينما الكسب عند أبي إسحاق الاسفراييني والباقلاني ليس هو مجرد الاقتران بل له تأثير في المقدور إلا أن التأثير عند الاسفراييني متعلق بذات الفعل لكن من وجه غير وجه الإحداث أما التأثير عند الباقلاني فلا يتعلق إلا بصفة الفعل دون ذات الفعل فجعل كون الفعل طاعة أو معصية مرده إلى قدرة العبد.

أما الكسب عند الجويني فإنه لا معنى له ولذلك هجره وتبنى قولاً آخر فهو يقول: "أما نفي هذه القدرة والاستطاعة فمما يأباه العقل والحس (إشارة إلى مذهب الجبرية الجهمية)، وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهو كنفي القدرة أصلاً (إشارة إلى مذهب أبي الحسن الأشعري) وأما إثبات تأثير في حالة لا يفعل فهو كنفي التأثير خصوصًا والأحوال على أصلهم لا توصف بالوجود والعدم (إشارة إلى مذهب الباقلاني) فلابد إذن من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة لا على وجه الخلق والإحداث..."[(٢)].

---

(١) "شرح المواقف" للجرجاني: ١٦٤/٨.

(٢) "الملل والنحل" للشهرستاني: ٧٨/١.

ولهذا انتهى الجويني إلى القول بأن الفعل متوقف على قدرة العبد والدواعي الخارجية، وهذا القول - بحسب الرازي[1] — هو قول الفلاسفة. والعجيب حقًا أن يتفق الرازي مع الجويني في هذا لكنه يخرج منه بنتيجة مغايرة تمامًا لما أراده الجويني فبينما يرى الجويني أن في ذلك إثباتًا لحرية الاختيار عند الإنسان، يرى الرازي أن هذا هو الجبر بعينه فهو يقول: "إن صدور الفعل عن العبد متوقف على داعية يخلقها الله تعالى ومتى وجدت الداعية كان الفعل واجب الوقوع وإذا كان كذلك كان الجبر لازمًا"[2].

المقصود أن الكسب عند الأشاعرة قد يفسر بمعنى الاقتران العادي بين القدرة الحادثة ومقدورها، وقد يفسر بمعنى التأثير في الفعل إما في صفة من صفاته أو في وجه من وجوهه أي نوع معاونة، فيكون على التفسير الأول قريبًا من قول الجبرية وعلى الثاني قريبًا من قول القدرية.

والسؤال الآن: ما حقيقة الكسب الذي يثبته ابن الزاغوني؟ هل مراده الكسب بالمعنى اللغوي؟ أم مراده المعنى الاصطلاحي الأشعري؟ وإن كان الأخير، فبأي مفهوم يأخذ؟ بقول أبي الحسن الأشعري؟ أم بقول الباقلاني؟ أم بقول أبي إسحاق الإسفراييني؟

يقول المصنف في جواب ذلك: "قالوا قد فرقتم بين فعل الآدمي وفعل الله بأن جعلتم فعل الله خلقًا وفعل الآدمي كسبًا فبينوا لنا ما الكسب بذكر حقيقته وحده لنعلمه.

قلنا: حد أصحابنا الكسب بأنه فعل حادث للإنسان عليه قدرة محدثة وقيل هو كل فعل تعلق بقدرتين قديمة ومحدثة وهو في محل أحدهما يحدث مع اختياره له وتنتفي مع كراهيته له، وقيل الكسب هو الفعل الذي يوجد بالقادر المختار الممكن — ثم ذكر حده في اللغة حتى قال: فأما الذي اعتمده أرباب النظر في تسمية

---

[1] "المحصل" للرازي: ١٤١.

[2] "المحصول في أصول الفقه" للرازي: ٦٧-أ، نقلاً عن "فخر الدين الرازي" للزركان: ٥٣٣.

الكسب فإنهم قالوا الكسب اسم لما حصله الإنسان من النفع الذي يقصد بفعله تحصيله أو يستدفع به ضررًا فلهذا خصوا ذلك بأفعال من له قصد... فقد بان بهذا ما الكسب حدًا ولغة ونظرًا"[1].

وحد الكسب الذي ذكره أولاً ونسبه إلى أصحابه بما يوحي إلى أنه يختاره لأنه ذكر غيره بصيغة التمريض – قريب مما عرف به القاضي أبو يعلى حقيقة الكسب حيث قال إنه: "ما وجد بالقادر وله عليه قدرة محدثة"[2] وهذا أشبه ما يكون بحد أبي الحسن الأشعري للكسب لكن أبا الحسن الأشعري وأبا يعلى الحنبلي لا يريان للقدرة المحدثة تأثير في مقدورها البته وهو الأمر الذي سنرى أن المصنف لا يقول به.

الحدث الثالث والحد الذي نسبه إلى أهل النظر لا يفيدان إلا أن الكسب هو الفعل الاختياري أي أنه تعريف له بمعناه اللغوي وهذا لا إشكال فيه وإنما المراد حد الكسب في الاصطلاح والذي هو عبارة عن إجابة وحل لمشكلة عقلية كلامية.

أما الحد الثاني فيقرب جدًا من الحد الذي يفيد بأن الكسب مؤثر في وجود فعل العبد سواء قيل تأثيره في ذات الفعل من وجه غير وجه الخلق والإبداع كما هو قول أبي إسحاق الإسفرابيني أو قيل تأثيره في صفة الفعل دون ذاته وأصله والمقصود هنا النية والقصد كما هو قول الباقلاني، فأي المعنيين أراد؟ هذا ما سنراه قريبًا.

ففي معرض جوابه عن قولهم: "لو كان أفعال العباد خلقًا لله تعالى لوجب أن لا يتم الفعل الواحد من فاعل واحد بل يشترط وجوده من فاعلين ويوجب إثبات مقدور بين قادرين وهذا محال"[3] – قال: "قلنا: المقدور إذا كان له بقدرة تعلق على وجه فإنها لا تكون قدرة... فيما هو مقدور لها إلا إذا كانت كافية في

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٤٧١ – ٤٧٢.

[2] "المعتمد" لأبي يعلى: ١٢٨.

[3] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٤٦٥.

تحصيله وتعلقها به ومتى افتقرت إلى مثلها أو زائد عليها أو ناقص منها لتحصيل دخول المقدور تحت الاقتدار من الوجه الذي هو قدرته عليه امتنع أن يكون قدره كما ذكرتم هذا قول صحيح. فأما إذا اختلف المقدوران والقدرتان المتعلقتان فتمام أحد المقدورين لا يمنع من تعلق المقدور الآخر بالقدرة الأخرى إذ لكل واحدة منهما لها متعلق ينفرد به. ومسألتنا هذه من هذا القبيل فإن قدرة العبد متوجهة إلى المقدور متعلقة به تعلق الاكتساب بما يدخل تحت كسبه وقدرة الله تعالى متعلقة بالمقدور على سبيل الإيجاد والاختراع وأحدهما غير الآخر، فإن العبد لا يقدر على الاختراع والإيجاد بعد العدم وإنما هذا من مقدور الله ومقدور العبد إنما هو الاكتساب فدل على اختلاف متعلق القدرة بالمقدور، ولأنا قد وجدنا في الشاهد مقدور يحتاج إلى ضم إحدى القدرتين إلى الأخرى... وذلك مثل الحجر الكبير الثقيل الذي لا يقدر على رفعه... رجل واحد بل يفتقر إلى رجلين... فإذا كان هذا موجودًا مع تساوي القدر وتقاربها فكذلك المقدور قد تفتقر أحد القدرتين (يقصد هنا قدرة العبد) إلى الأخرى لوجود سبب الافتقار..."[1].

ظاهر كلامه السابق يفيد بأنه يرى أن المقدور إنما يحصل بمجموع القدرة القديمة والقدرة المحدثة وليتجاوز عقبة استحالة اجتماع مؤثرين في فعل واحد ادعى اختلاف جهة تعلق القدرتين.

وهذا الكلام قد يفهم منه أنه نفس قول أبي إسحاق الاسفراييني لاسيما وقد ضرب لجوابه مثالاً بالحجر الثقيل فيما يشير إلى أن اجتماع القدرتين اجتماع معاونة في نفس الفعل، لكن كلام المصنف في مواضع أخرى يدل على أن مراده بجهة تعلق قدرة العبد الإرادة والقصد لا ذات الفعل فإن المصنف إجابة على من قال: إن إثبات أفعال العباد مخلوقة لله تعالى وفعل له يناقض إثبات الكسب مختصًا

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٤٦٥-٤٦٦.

بفعل العبد، قال: "... إنما أضفناه إلى الإنسان بطريق الكسب لاقتران الفعل بقصده إليه لدفع ضررًا ولاجتلاب نفع فدل على أنه إنما يسمى كسبًا لا بمطلق الفعل ... ومما يحقق هذا ويقويه ... أن الإنسان قد يفرق بين الأفعال الواقعة بمقتضى قصده المقترن بإرادته وبين الأفعال الحادثة بخلاف ذلك... فما يكون عن قصده وبقدر إرادته سمي كسبًا له – حتى قال: ومما يقوي هذا ويحققه أن استحقاق الثواب والعقاب إنما هو القصد القائم بالفاعل لا عين الفعل أو أنه خلق الفاعل..."[1].

ومضمون هذا الكلام أن قدرة العبد متعلقة بالإرادة والقصد للفعل وهو معنى الاكتساب عنده، وقدرة الله تعالى متعلقة بإيجاد الفعل وإحداثه وهذا هو الخلق فها هنا بالنسبة له قدرتان: قديمة ومحدثة، ومقدوران: الفعل والقصد إليه، والقدرة القديمة متعلقة بذات الفعل والقدرة المحدثة متعلقة بالقصد إليه وإرادته وهذا هو مذهب الباقلاني من الأشاعرة وهو حقيقة قول الماتريدية[2] إثبات تأثير القدرة المحدثة في صفة الفعل دون أصله وذاته وإنما من جهة كونه طاعة أو معصية.

ومما يؤكد ما ذهبنا إليه من تحرير مذهبه أنه يقول جوابًا لمن قال: إذا كان الله تعالى هو الخالق لأفعالنا فلما المدح والذم -: "المدح والذم ينصرفان إلى إرادة المفعول لا إلى عين فعله فإن المريد للطاعة المختار لها مثاب على قصده وإرادته واختياره ولهذا قد ينفك الفعل عن القصد والإرادة فلا يثاب عليه... وإذا كان هذا سبب المدح والذم... بطل أن يكون مرتبطًا بالفعل المجرد لأن الثواب والعقاب يتعلقان بالكسب ونحن نقول له كسب تحصل له به فائدة أو يكون عليه به أذية واستناد ذلك إلى أنه مخاطب ومأمور ومنهي وذلك أمر زائد على الفعل"[3].

---

(1) "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٤٧٢-٤٧٣.

(2) "إشارت المرام" للبياضي: ٢٥٦، "حاشية الكلينوي على شرح الجلال الرواني على القصائد العضدية": ١/٢٤٨-٢٥٢.

(3) "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٤٦٩.

ويقول: "لسنا ممن يقول إن العبد مجبور ولا فعل له بل هو فاعل مختار مريد يقترن وجود فعله باختياره وإرادته وحركاته وتصرفاته في محل قدرته وذلك هو الذي يستحق به المدح والذم والثواب والعقاب"[1].

وأساس المشكلة التي حارت بسببها عقول هؤلاء المثبتين للقدر والشرع هو: كيف يفهم توارد قدرتين على فعل واحد مع قطعهم باستحالة اجتماع مؤثرين في فعل واحد ونترك الجويني يشرح لنا أبعاد هذه القضية المشكلة فهو يقول: ".. ومن زعم ألا أثر للقدرة الحادثة في مقدورها كما لا أثر للعلم في معلومة فوجه مطالبة العبد بأفعاله عنده كوجه مطالبته أن يثبت في نفسه ألوانًا وإدراكات وهذا خروج عن حد الاعتدال إلى التزام الباطل والمحال وفيه إبطال الشرع... فإذا لزم المصير إلى أن القدرة الحادثة تؤثر في مقدورها واستحال إطلاق القول بأن العبد خالق أعماله فإن فيه الخروج عما درج عليه سلف الأمة ولا سبيل إلى المصير إلى وقوع فعل العبد بقدرته الحادثة والقدرة القديمة فإن الفعل الواحد يستحيل حدوثه بقادرين إذ الواحد لا ينقسم فإن وقع بقدرة الله عز وجل استقل بها وسقط أثر القدرة الحادثة... وهذه مهواة لا يسلم من غوائها إلا مرشد موفق إذ المرء بين أن يدعي الاستبداد بالخلق وبين أن يخرج نفسه عن كونه مطالبًا بالشرائع... وبين أن يثبت نفسه شريكًا لله تعالى في إيجاد الفعل الواحد وهذه الأقسام بجملتها باطلة.

ولا ينجي من هذا البحر الملتطم ذكر اسم مختص ولقب مجرد من غير تحصيل معنى، وذلك أن قائلاً لو قال العبد مكتسب وأثر قدرته الاكتساب، والرب تبارك وتعالى مخترع وخالق لما العبد مكتسب قيل له: فما الكسب؟ وما معنا؟ وأديرت الأقسام المقدرة على هذا القائل فلا يجد عنها مهربًا"[2].

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٤٧٣.

[2] "النظامية" للجويني: ٤٣.

ولا شك أن من يقرأ كلام هؤلاء يظهر له أن هذه معضلة ليس لها حل فكأنه ليس هناك إلا مذهبان: الجبر أو القدر، لكن ابن تيميه – وبكل بساطة – يفك هذا الإشكال ويحل الشبهة فيقول: "التأثير اسم مشترك، قد يراد بالتأثير الانفراد بالابتداع والتوحيد بالاختراع فإن أريد بتأثير قدرة العبد هذه القدرة فحاشا لله لم يقله سني وإنما هو المعزو إلى أهل الضلال. وإن أريد بالتأثير نوع معاونة إما في صفة من صفات الفعل أو في وجه من وجوهه كما قاله كثير من متكلمي أهل الإثبات فهو أيضًا باطل بما به بطل التأثير في ذات الفعل إذ لا فرق بين إضافة الانفراد بالتأثير إلى غير الله سبحانه في ذرة أو فيل وهل هو إلا شرك دون شرك وإن كان قائل هذه المقالة ما نحا إلا نحو الحق. وإن أريد بالتأثير أن خروج الفعل من العدم إلى الوجود كان بتوسط القدرة المحدثة بمعنى أن القدرة المخلوقة هي سبب وواسطة في خلق الله سبحانه وتعالى الفعل بهذه القدرة كما خلق النبات بالماء... وكما خلق جميع المسببات والمخلوقات بوسائط وأسباب فهذا حق وهذا شأن جميع الأسباب والمسببات وليس إضافة التأثير بهذا التفسير إلى قدرة العبد شركًا وإلا فيكون إثبات جميع الأسباب شركًا"[1].

وليس بعد كلام هذا الإمام شرح كلام ولا بعد تفصيله مزيد تأصيل.

* * *

قرر المصنف أن جميع أفعال العباد خلق لله تعالى بطريق العقل والنقل فمن النقل استدل بقوله تعالى: ﴿ **والله خلقكم وما تعملون** ﴾ (الصافات: ٩٦)، من جهة أنه سوى بين أجسامهم وأفعالهم في أن كل واحد منهما خلقه.

وبقوله تعالى: ﴿ **قل الله خالق كل شيء** ﴾ (الرعد: ١٦)، من جهة أن أفعال العباد يقع عليها اسم شيء حقيقة، وبقوله تعالى: ﴿ **والله على كل**

---

[1] "الفتاوى" : ٢٣١/٨.

شيء قدير﴾ (الحشر: ٦)، من جهة أن جميع الأشياء من أفعال العباد تدخل تحت مقدوره وأمثال ذلك من الآيات[١].

واستدل من السنة بقوله صلى الله عليه وسلم: "إن الله خلق كل صانع وصنعته"[٢].

واستدل عقلاً بأمرين:

١- أن إخراج أفعال الله تعالى عن مقدورات الله تعالى يعني تناهي مقدوراته وهذا لا يكون إلا مع تناهي قدرته وهو محال لأن قدرة الباري ليس لها نهاية[٣].

٢- العباد وسائر صفاتهم من القدرة والإرادة والعلم ونحو ذلك من خلق الله تعالى وصنعه، فإذا كان الله تعالى قادر على صنع قدرهم فلأن يكون قادرًا على مقدوراتهم من باب أولى، وإذا ثبت هذا فكل مقدور دخل تحت قدرته فهو موجود بقدرته[٤].

واستدل بخصوص أفعال الطاعة والمعصية على كونها مخلوقة لله تعالى بأدلة نقلية منها قوله تعالى: ﴿فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقًا حرجًا كأنما يصعد في السماء﴾ (الأنعام: ١٢٥)، وبقوله تعالى: ﴿من يهد الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له وليًا مرشدا﴾ (الكهب: ١٧)، وبقوله تعالى: ﴿قل أعوذ برب الفلق * من شر ما خلق﴾ (الفلق: ١، ٢)، ونحو ذلك قوله تعالى: ﴿هل من خالق غير الله يرزقكم في السماء والأرض﴾ (فاطر: ٣)، وقوله: ﴿وأسرو قولكم أو اجهروا به إنه

---

[١] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٤٧٥.

[٢] أخرجه الحاكم في المستدرك: ٣١/١، وقال هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه.

[٣] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٤٧٦.

[٤] المصدر السابق: ٤٧٧.

عليم بذات الصدور ألا يعلم من خلق﴾ (الملك: ١٣)، ومن السنة بحديث "فحج آدم وموسى"[١] وحديث الكتاب الذي فيه أسماء أهل الجنة وأهل النار[٢].

وبدليل من الإجماع: "أجمعت الأمة من أولها إلى آخرها من غير نكير أن كل واحد منهم يقول ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.."[٣] فثبت أنه لا يكون شيء إلا بمشيئته وإرادته.

أما من العقل فاستدل بأن إخراج أفعال العباد عن قدرة الله تعالى يقضي "إلى أن يجري في داره ومملكته ما لا يريد فيكون عاجزًا مغلوبًا... وهذا في حقه محال وباطل.."[٤].

ما قرر به ابن الزاغوني خلق الله تعالى لأفعال العباد هو ما يستدل به عادة أهل الإثبات من أهل السنة والمتكلمة المنتسبين إليهم ويمكن إجمال نصوص الشريعة التي يستدل بها في هذا المقام بخمسة أنواع:

١- نوع يدل على أن الله تعالى قد خلق كل شيء سواه وأن لا خالق غيره سبحانه.
٢- نوع يدل على أن مشيئته نافذة وأنه على كل شيء قدير لا يعجزه شيء لا في الأرض ولا في السماء وأن لا مشيئة لأحد إلا بإذنه.
٣- نوع يدل على أن الهداية بيده سبحانه وحده وأنه هو الذي يضل العباد ويختم على قلوبهم فلا يصل إليها الإيمان.
٤- نوع يدل على أن الأمر قد فرغ منه وأن الله تعالى خلق للنار أهلاً وللجنة أهلاً قد سبق الكتاب بما هم عاملون وكل ميسر لما خلق له.

---

[١] البخاري برقم (٦٦١٤): ١١/٥١٣، ومسلم برقم (٢٦٥٢): ٤/٢٠٤٢.
[٢] "المسند" لأحمد: ٢/١٦٧، الترمذي: (٢١٤١): ٤/٤٥٠ وقال: "حسن صحيح".
[٣] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٤٨٧.
[٤] المصدر السابق: ٤٨٧.

٥- نوع يدل على أن الله تعالى قد خلق الشر.

وابن الزاغوني قد استدل على كل نوع من هذه النصوص الواردة في القدر بما يشير إلى أمثاله من النصوص إلا أن غالبها من النصوص القرآنية ولعل السبب في ذلك أنه إنما يخاطب القدرية وهؤلاء في الغالب يطعنون في صحة هذه الأحاديث بحجة أنها آحاد لا يثبت بمثلها العلم.

والإجماع الذي ذكره حق لا ينكره إلا أهل التقليد والعناد، لكنه ذكر وجه واحد له وهو إجماعهم على أن لا يكون شيء في ملكه إلا بإذنه وهناك وجه آخر وهو إجماعهم على صحة تضرع العبد لله في أن يرزقه الطاعة ويجنبه المعصية[1].

أما أدلته العقلية فيمكن إجمالها بدليل واحد: إخراج أعمال العباد من أن تكون خلقًا لله تعالى ينافي كمال قدرته سبحانه وهذا من عمدة المثبتة من أهل السنة وغيرهم إذ أن مقالة القدرية تناقض توحيد الربوبية المتضمن إثبات الخلق والملك لله تعالى وحده، فكما أن مقالة الجبرية مبطلة للأمر والنهي والثواب والعقاب وبالتالي للرسالة والنبوة فإن مقالة القدرية ناقضة لنظام التوحيد، يقول ابن عباس – رضي الله عنه – : "القدر نظام التوحيد فمن وحد الله ولم يؤمن بالقدر كان كفره بالقضاء نقضًا للتوحيد ومن وحد الله وآمن بالقدر كان العروة الوثقى لانفصام لها"[2]، وإلى هذا أشار الإمام أحمد بقوله: "... ومن زعم أن الله شاء لعباده الذين عصوه الخير والطاعة وأن العباد شاءوا لأنفسهم الشر والمعصية فعملوا على مشيئتهم فقد زعم أن مشيئة العباد أغلب من مشيئة الله فأي افتراء أكثر على الله عز وجل من هذا"[3]، ولهذا استحسن جدًا ابن عقيل قول الإمام أحمد: القدر قدرة الله وقال: هذا يدل على دقة علم أحمد وبتحره في معرفة أصول الدين، وعلق

---

[1] "رسالة أهل الثغر" للأشعري: ٧٩.

[2] "أصول السنة" للألكائي: ٧٤٢/٢، "السنة" لعبد الله بن أحمد: ١٢٣.

[3] "طبقات الحنابلة": ٢٥/١، وإلى قريب من هذا أشار أبو الحسن الأشعري في "الإبانة" : ٧٣.

على ذلك ابن القيم فقال: وهو كما قال أبو الوفاء: فإن إنكار القدر إنكار لقدرة الرب على خلق الأعمال وكتابتها وتقديرها[1].

والمصنف أهمل دليلاً عقليًا غالبًا ما يحتج به متكلمة أهل الإثبات وهو قولهم: الخالق هو العالم بتفاصيل خلقه والواحد منا لا يعلم تفاصيل أفعاله فدل على أننا غير خالقين لها لأننا نفعلها مع الغفلة والسهو عن كثير منها[2]، وهذا دليل عقلي صحيح لأن من شرط الخلق العلم التام بكل تفاصيله.

* * *

ساق المصنف للمخالف في هذا الباب ما يحتج به القدرية من العقل والنقل:

١- قال المصنف: "قالوا: لو كان أفعال خلقًا لله تعالى لوجب أن لا يتم الفعل الواحد من فاعل واحد بل يشترط وجوده من فاعلين ويوجب إثبات مقدورين قادرين وهذا محال.."[3]، وهذه أهم حجة عقلية لهم في هذا الباب وقد أجاب عنها المصنف بمقولة "الكسب" التي سبق الكلام عليها وحقيقتها تسليم لهم بأن مبدأ أفعال الإنسان غير مخلوقة وهي إرادته وقصده للفعل، وهذا باطل بما بطل به خلق العبد لفعله فإنه لا فرق بين أن يخلق العبد ذرة أو يخلق جبلاً.

والحق أن قدرة العبد مؤثرة في فعله من جهة أنها سبب وواسطة في خلق الله تعالى له فإن الله تعالى إذا شاء أن يفعل عبده الطاعة أو المعصية جعله يريدها فيفعلها العبد بمشيئته وقدرته، ومن جعل هذا إجباراً للعباد فالجبر بمعنى أن الله قهر العباد وقدر عليهم فجعلهم فاعلين مختارين لما يشاءه منهم راضين به وله راغبين ومحبين غير مستنكر بل هو مما يثبته أهل السنة "قال محمد بن كعب القرضي في اسم الله الجبار قال: هو الذي جبر العباد على ما أراد وكذلك ما ينقل عن أمير المؤمنين

---

[1] "شفاء العليل" لابن القيم: ٢٨.

[2] "التمهيد" للباقلاني: ٣٠٣.

[3] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٤٦٥، "المغني": ١٠٩/٨.

علي بن أبي طالب أنه قال في الدعاء المأثور: اللهم داعي المدعوات وباري المسموكات جبار القلوب على فطرتها شقيها وسعيدها"[1]، وهذه صفة كمال لكن الجبر بمعنى إكراه الغير على الفعل كإجبار الأب لابنته على النكاح – هو المستنكر وهو المعنى الباطل الذي أنكره السلف وقالوا: الله أعظم وأجل وأقدر من أن يقال له جبر بهذا المعنى[2] لأنه سبحانه لا يحتاج له فإن هذا لا يكون إلا ممن يعجز عن جعل غيره مريدًا لفعله مختارًا محبًا له راضيًا به والله على كل شيء قدير لا يعجزه شيء.

٢- قال المصنف: "قالوا: لما نظرنا إلى مجال قدرتنا وجدناها واقعة على حسب قصودنا وإرادتنا واختيارنا"[3] فلولا أنها محتاجة إلينا ومتعلقة بنا وإلا لما وجب ذلك فيها[4].

وقد أجاب عن ذلك بأن الأمر في أفعالنا منقسم فمنها ما يقع كذلك ومنها ما لا يقع كذلك فقد يفعل الإنسان الفعل بقصد صحته ويريدها فينقلب فاسدًا... فبطل ما ادعيتم من هذا الوجه ولأنه قد تقع أشياء بمقتضى الإرادة والاختيار ولا يدل ذلك على أنه من فعله ولهذا يقصر القصار الثوب فيظهر فيه البياض وإن كان البياض ليس من فعله وإنما هو أمر وجده الله بقدرته..."[5]، ومضمون هذا الجواب أن الأعمال الاختيارية إنما تقع وفق إرادتنا بمقتضى العادة التي أجراها الله تعالى ومقصوده نفي أن العبد يخلق أفعاله بل هي خلق الله.

ولا شك أن القول بأن العبد يخلق فعله باطل لكن نفي أن يكون قصد العبد وقدرته سبب في فعله باطل أيضًا، وهذا قول من لا يرى لقدرة العبد تأثير في فعله

---

[1] "الفتاوى" لابن تيميه: ٢٧٥/٨.

[2] المصدر السابق: ٢٧٥/٨.

[3] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٤٦٦.

[4] "شرح الأصول الخمسة" لعبدالجبار: ٣٣٦.

[5] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٤٦٧.

كما يقوله أبو الحسن الأشعري وجمهور أصحابه، والمصنف لا يوافقهم على ذلك لكنه لما وافقهم على نفي تأثير الأسباب[1] كان مقتضى ذلك هذا الجواب فتناقض حيث نفى تأثير الإرادة هنا في الأفعال مع أنه يثبت تأثيرها في مبحث الكسب.

٣- قال المصنف: "قالوا: لو كان خلق أفعالنا إنما هو من قبيل الله تعالى الذي هو غيرنا وعلى غير مرادنا فكيف يصح أن نكون محمودين على فعل الحسن ومذمومين على فعل القبيح، ومعلوم أنما نذم ونحمد بأمر موجد بنا ومنا فأما ما يوجد من غيرنا فهذا محال.."[2] وملخص هذه الحجة أن إثبات خلق أفعال العباد يتنافى مع التكليف والثواب والعقاب.

وأجابهم المصنف: "بأن المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب إنما هو من أحكام الفعل وهذه الأحكام عندنا لم يكن وجوبها بطريق العقل وإنما كان وجوبها بطريق السمع... وجواب آخر: وهو أن المدح والذم ينصرفان إلى إرادة المفعول لا إلى عين فعله..."[3]، وهذا الجواب من المصنف غير سديد أولاً لأنه أجابهم بمسألتين يخالفه فيهما الخصم: الأولى أن العقل لا يقبح ولا يحسن والثانية بمسألة الكسب.

وثانيًا لأنه تابع الأشاعرة الموافقين للجهم في المسألة الأولى وتابع الباقلاني الموافق للماتريدية في المسألة الثانية.

والحق أن ما يذكره القدرية هنا وفيما سبق من الحجة يصلح ردًا على الجبرية النافين لفعل العبد وقدرته ومشيئته على سبيل الحقيقة، أما من أثبت للعبد فعل حقيقي له عليه قدرة مؤثرة ومشيئة ثابتة فلا يتوجه دليلهم لأن العبد إنما يمدح ويذم ويثاب ويعاقب على فعله الذي اختاره ورضيه، وكون هذا الفعل وجد بقدرة الله تعالى ومشيئته لا ينافي مسئولية العبد فيه بل خلق الله تعالى لفعل العبد مقتضى الربوبية ومسئولية العبد مقتضى العبودية.

---

[1] "الإيضاح" الزاغوني: ٢٣٣.

[2] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٤٦٧، "شرح الأصول الخمسة" للقاضي: ٣٣٢.

[3] المصدر السابق: ٤٦٩.

٤- قال المصنف: "قالوا: ... لو كان الباري تعالى فاعلاً لهذه الأشياء لوجب أن يسمى ظالماً يفعل الظلم إلى غير ذلك من أسماء الذم..."[١].

وأجابهم بأربعة وجوه:

الأول: أن النسبة الواقعة بالأفعال قد يخالف الباري فيها العباد ولهذا يقال لمن تجدد عن فعله الولد هو والد، ومعلوم أن الله خالق الأولاد وليس يجوز لأنه خلق الولد أن يسمى والدًا[٢].

الثاني: أن الظلم وضع الشيء من غير موضعه أو تصرف فيما لا يملكه أو لا يستحقه والطائع من امتثل الأمر والعاصي من خالف الأمر الواجب وذلك لا يوجد في حق الله تعالى[٣].

الثالث: أن الرجوع في الأسماء إلى النقل لا إلى الاختبار والرأي[٤].

الرابع: أن الفعل إنما ينسب إلى من اكتسبه ويكون صفة له لا إلى من خلقه وذلك أن الصفة تنتسب إلى محلها لا إلى فاعلها بدليل أن الحموضة صفة للخل والحلاوة صفة للتمر وإن لم يكن ذلك فعل لمحلهما وإنما هو خلق الله تعالى لكن كان صفة لمحله دون خالقه وفاعله[٥].

هذه الحجة توجهت إلى ابن الزاغوني وأمثاله من متكلمة أهل الإثبات لأنهم وافقوا معتزلة القدرية على أن الفعل هو المفعول والخلق هو المخلوق فجعلوا فعل الله تعالى هو عين ما يخلقه منفصلاً عنه من المفعولات ولهذا ادعى ابن الزاغوني أن الباري يفارق العباد بالنسبة لإضافة الأفعال إليه: يقصد أن الباري لا يتصف بأفعاله ولا يتسمى بها، وذلك لأن أفعال الله تعالى عنده هي مفعولاته البائنة عنه.

---

[١] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٤٧٠، "شرح الأصول الخمسة" للقاضي: ٣٤٥.

[٢] المصدر السابق: ٤٧٠.

[٣] المصدر السابق: ٤٧٠.

[٤] المصدر السابق: ٤٧٠.

[٥] المصدر السابق: ٤٧١.

ولو فرق كما هو قول أهل السنة بين خلق الله تعالى الذي هو فعله القائم به وبين مخلوقاته التي هي مفعولاته البائنة عنه سبحانه لعلم أن الله تعالى إنما يتصف بفعله القائم به ولا يتصف بمفعوله البائن منه فإن الفاعل إنما يتصف بما قام به لا بما فعله في غيره أو قام بهذا الغير، والمصنف قد أشار إلى شيء من هذا في جوابه الأخير أما ما ذكره في الجواب الثاني فإنما هو على أصله في الحكمة والتعليل والقاضي بأن الظلم ممتنع في حق الله تعالى غير مقدور، والصحيح أن قدرة الله تعالى على الظلم تامة لكنه يتتره عنه لكمال حكمته وعدله وغناه وحمده سبحانه.

وما ذكره في الجواب الثالث وإن كان ظاهره سديدًا حيث وضح أن أسماء الله تعالى توفيقية لكنه في الحقيقة غير جيد لأنه جعل الخلاف لفظيًا فكأنه أقر بالمعنى وامتنع عن إطلاق الاسم.

٥- مما اعترض به المعتزلة أنهم قالوا: "لو كان ما يجري من المعاصي بمشيئته وإرادته لوجب أن يكون ظالمًا لعباده إذ أجراهم على ما يريد ثم عاقبهم عليه وهذا من المحال البعيد ولأنه إذا كان يريد أمرًا فيتم ولا يصح لعبد أن يخرج عن مقتضى ما يريد لأفضى إلى أن يكون جابرًا لعباده على فعل ما يريده منهم..."[1].

وأجابهم بقوله: "ما يضاف من هذه الأحوال إلى الشاهد فالباري تعالى مخالف لذلك أي الحكم"[2] ومضمون هذا أن الباري تعالى لا يقاس على الشاهد في هذا وهذا حق ولكن مراده من كلامه السابق هو أن الله تعالى لا يقبح منه شيء بناءً على أن كل مقدور لله تعالى جائز ثم إن المعتزلة ترفض هذا القياس في الصفات فلا تثبت المعنى الكلي المشترك بين الشاهد والغائب وهو أمر لابد منه ثم هم يجرون هذا القياس في الأفعال مع الفارق في هذا إذ أن كمال أفعال الله تعالى من كمال صفاته بعكس العبد الذي كمال صفاته من كمال أفعاله ولهذا كان القول العدل أن

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٤٩٠.

[2] المصدر السابق: ٤٩٠.

الله تعالى لا يجوز أن يدخل مع عباده في قضية تمثيل يستوى فيها الأصل والفرع أو قضية شمول يستوي أفرادها فإن الله تعالى لا ند له ولا مثل ولكن يستعمل في هذا قياس الأولى.

وإغفال هذا الأصل هو أساس البلية إذ أخذ القدرية يتكلمون فيما يجوز من أفعال الله تعالى وما لا يجوز بمقتضى عقولهم وما يعلمونه من أحوالهم وعاداتهم فما يقبح منهم جعلوه في حقه سبحانه قبيحًا، وأوجبوا عليه سبحانه ما يوجبون على العبيد[1].

والوجه الثاني الذي أبطل فيه اعتراضهم قوله: "ومما يحقق هذا ويوضحه أنا نقول: أليس الباري تعالى عالم في القدم بأحوال عباده وما يوجدون عليه ويوجد منهم من طاعة أو معصية... فالعادة أن من علم من حال صاحبه أنه إذا أمره بأمر عصى وخرج عن الطاعة ثم أمره بما يعلم مخالفته فيه فقد ظلمه ثم الباري لا يوصف مع هذه الحال بأنه ظالم لعباده... فإذا ثبت هذا في العلم ثبت فيما عداه من المسائل..."[2].

وهذا الجواب من أحسن الأجوبة لذلك قال من قال من السلف: ناظروهم في العلم فإن أنكروه كفروا وإن أقروا به خصموا، وقد ذكر ابن الزاغوني أحد وجوه إلزامهم بالعلم فإنه إن لم يكن العلم السابق الذي لا يمكن أن يخرجوا عنه دليلاً على إجبارهم وظلم الله تعالى لهم فكذلك الأمر في بقية مراتب القدر، والوجه الثاني أن النصوص قد بينت عموم قدرته ونفاذ مشيئته سبحانه كما بينت ودلت على شمول علمه ففي كلا الأمرين تواترت النصوص فلا معنى للتفريق بينهما.

أما أدلتهم النقلية التي أوردها لهم فهي خمسة أنواع:

---

[1] "الفتاوى" لابن تيميه: ٥٦/٨.

[2] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٤٩٠.

١- نوع يدل على أن الله تعالى أثبت الخلق لغيره كما في قوله تعالى: ﴿ تبارك الله أحسن الخالقين ﴾ (المؤمنون: ١٤).

وأجاب عن هذا بأن الخلق في اللغة يقع على اسم المقدِّر مجازًا لا حقيقة وبأن الخلق هو إخراج المخلوق من العدم إلى الوجود وهذا لا يقدر عليه إلا القديم وإنما سمي فعل العبد خلقًا إما لأنه ابتدأه كما في قوله تعالى: ﴿ تخلقون إفكًا ﴾ (العنكبوت: ١٧)، أو لأنه جمعه وقدره وركب أجزاءه كما في قوله تعالى: ﴿ وإذ تخلق من الطين كهيئة الطير بإذني ﴾ (المائدة: ١١)، وكل ذلك على سبيل التجوز[1]، وهذا جواب مسدد فإن لغة العرب تتسع ألفاظها لكثير من المعاني ولهذا قال من قال من السلف إنما أهلكتهم – يعني المبتدعة – العجمه[2].

٢- نوع يدل على أن الله تعالى لا يحب الفساد ولا يرضى الكفر كقوله تعالى: ﴿ والله لا يحب الفساد ﴾ (البقرة: ٢٠٥)، وكقوله تعالى: ﴿ ولا يرضى لعباده الكفر ﴾ (الزمر: ٧)، فكيف يقال مع هذا أن الله أراده وشاءه؟!.

وأجابهم بأن محبة الشيء لا تستلزم إرادته ولهذا يريد الإنسان أن يتداوى بالأشياء الصعبة التي لا يحبها، وبأن المراد ينفي المحبة هو بيان أن الله لا يحب ذلك دينًا ولا يرضاه شرعًا لا أنه لا يريده خلقًا وتقديرًا[3].

هذه الحجة القدرية إنما تلزم الجهمية ومن وافقهم من الأشاعرة القائلين بأن لا فرق بين الإرادة والمشيئة والمحبة والرضى وهي أيضًا لازمة للقدرية من وجه آخر فكما أن القدرية استدلوا بآيات كراهية الله تعالى للفساد والكفر على عدم إرادته وخلقه لها فكذلك الجبرية احتجت بآيات عموم المشيئة لكل ما هو موجود بأن الله تعالى قد أحب كل ما في الوجود لأنه أراد وقوعه.

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٤٧٨.

[2] "خلق أفعال العباد" للبخاري: ١٢٨.

[3] المصدر السابق: ٤٨٨.

أما من فرق بين المحبة والمشيئة كما هو قول أهل السنة فلا تلزمه هذه الحجة وإلى ذلك أشار المصنف بقوله: "فإن الإرادة للشيء غير المحبة له"[(١)] لكنه عاد وذكر تأويلات الأشاعرة في تلك الآية الكريمة بعينها فوجهها بأمرين:

١- "ولأن معنى "لا يحب الفساد" و"لا يريد ظلمًا للعباد" أي لا يحبه دينًا ولا يريده شرعًا ولا يختاره حقًا وسنة، فأما إنه لم يخلقه ولم يقدره ولم يرده فلا..."[(٢)].

٢- "وقيل لا يحب الفساد في حق أهل الدين والصلاح..."[(٣)].

وهذه التخريجات إنما احتاجها الأشاعرة لأنهم وافقوا الجهمية على عدم التفريق بين المحبة والمشيئة.

٣- نوع يدل على أن الله تعالى قد أحكم صنعه كما في قوله تعالى: ﴿صنع الله الذي أتقن كل شيء صنعه﴾ (النمل: ٨٨)، وقوله تعالى: ﴿الذي أحسن كل شيء خلقه﴾ (السجدة: ٧)، من جهة أن المعاصي والفساد قبيح ليس بحسن ولا متقن[(٤)].

وأجابهم بأن الفساد والقبح راجعه لأحكام الشرع لا إلى ذوات الأفعال بأنفسها فإنه ليس فيها فساد ولا قبح[(٥)]، وجوابه هذا إنما هو بحسب قوله بالتحسين والتقبيح والخصم لا يسلمه.

والصحيح أن هذه الآية وأمثالها تشير إلى أن الله تعالى قد جعل في كل شيء خلقه حكمة محمودة، قال ابن كثير في تفسيره: "الذي أتقن كل شيء" أي أتقن

---

(١) "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٤٨٨.

(٢) المصدر السابق: ٤٨٨، ينظر: "الفتاوى" لابن تيميه: ٨/٢٠٤.

(٣) المصدر السابق: ٤٨٨، ينظر: "التمهيد" للباقلاني: ٢٨٤.

(٤) "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٤٧٩، ينظر: "شرح الأصول الخمسة" للقاضي: ٣٥٧.

(٥) "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٤٧٩.

كل ما خلق وأودع فيه من الحكمة ما أودع"[1]، وقال ابن تيميه: "وكل ما خلق الله له فيه حكمة كما قال تعالى: ﴿صنع الله الذي أتقن كل شيء﴾ (النمل:٨٨)، وقال: ﴿الذي أحسن كل شيء خلقه﴾ (السجدة: ٧)، وهو سبحانه غني عن العالمين"[2].

٤- نوع يدل على أن فعل السيئات من قبل العباد كقوله تعالى: ﴿وما أصابك من سيئة فمن نفسك﴾ (النساء: ٧٩)[3].

وأجاب عن ذلك بأن هذا الكلام خرج مخرج الاستفهام لا الإخبار أو أن المراد بقوله "من نفسك" أي أنه الذي يليق بالنفس السيئة.

ولا أدري لماذا المصنف يخرج الآية على هذه التأويلات وهو ممن يثبت للإنسان تأثير في فعله بل يمكن أن يقال أنه قد جاوز الحد المشروع في إثباته؟! ولعل إثباته ذاك إنما كان على سبيل المحاجة والمناظرة وإلا فمذهبه في تأثير الأسباب يمنع مثل هذا الإثبات ولذلك لما جاء مثل هذه الآيات لم يحرر جوابًا مفيدًا.

وهذه الآية يستدل بها القدرية بينما الجبرية تستدل بالآية التي قبلها مباشرة وهي قوله تعالى: ﴿كل من عند الله﴾ (النساء: ٧٨)، وهذا شأن أهل البدع والأهواء وإلا لو جمعوا الأدلة لاتضح لهم المراد من كل نص ولم يضربوا كتاب الله تعالى بعضه ببعض فيجعلوه عضين: يؤمنون بما يوافق أهواءهم ويكفرون بما لا يوافق أغراضهم.

يقول ابن القيم: "قال في الرد عليهم: "كل من عند الله" ولم يقل: من الله لما جمع بين الحسنات والسيئات والحسنة مضافة إلى الله من كل وجه والسيئة إنما

---

[1] "التفسير" لابن كثير: ٥٠٢/٣.

[2] "الفتاوى" لابن تيميه: ٢٤/٨.

[3] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٤٨١.

تضاف إليه قضاء وقدرًا وخلقًا وأنه خالقها كما هو خالق الحسنة... وهو إنما خلقها لحكمة – فلا تضاف إليه من جهة كونها سيئة بل من جهة ما تضمنته من الحكمة والعدل والحمد وتضاف إلى النفس كونها سيئة..."[1].

٥- نوع يدل على أن الله تعالى كذب المشركين لما ادعوا أنهم أشركوا بمشيئته كما في قوله تعالى: ﴿لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا﴾ (الأنعام: ١٤٨)[2].

فأجابهم بأن المشركين إنما قالوا هذا على سبيل الاستهزاء لا أنهم كانوا يعتقدون ذلك فكذبهم فيما يخبرون به عن أنفسهم كما كذب الذين: ﴿قالوا نشهد إنك لرسول الله﴾ (المنافقون: ١)، وهم لم يقولوا إلا الحق ولكنه كذبهم فيما يخبرون عن أنفسهم أنهم يعتقدونه[3]، وبنفس هذا التأويل أجاب الباقلاني في "التمهيد"[4].

وهذا التأويل للآية متكلف كما أن ما فهمه القدرية من الظاهر ليس هو الظاهر الذي فهمه أئمة التفسير بل الصحيح أن هؤلاء المشركين إنما أرادوا الاحتجاج بقدر الله تعالى على صحة ومحبة الله تعالى لما هم فيه من الشرك بزعم أن الله تعالى تركهم في شركهم وهو قادر على إلهامهم الإيمان وأن يحول بينهم وبين شركهم "فقال الله تعالى: "كذلك كذب الذين من قبلهم" أي بهذه المشيئة ضل من ضل قبل هؤلاء وهي حجة داحضة باطلة لأنها لو كانت صحيحة لما أذاقهم الله بأسه ودمر عليهم وأدال عليهم رسله الكرام وأذاق المشركين من أليم الانتقام، "قل هل عندكم من علم" أي بأن الله راض عنكم فيما أنتم فيه، "فتخرجوه لنا" أي فتظهروه لنا وتثبتوه وتبرزوه... "وإن أنتم إلا تخرصون" تكذبون على الله فيما

---

[1] "شفاء العليل" لابن القيم: ١٦٦.

[2] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٤٨٩.

[3] المصدر السابق: ٤٨٩.

[4] "التمهيد" للباقلاني: ٢٨٤ – ٢٨٥.

ادعيتموه"[1] كذبًا بأنه راضٍ عن فعلكم وشرككم، هذا هو تأويلها الظاهر عند أهل السنة ليس فيه حجة لا للقدرية ولا للجبرية.

وأخيرًا فإن في عامة ما ذكر المصنف من حجج للمعتزلة وكذلك بعض أجوبته عنها موجودة في "شرح أصول الخمسة" للقاضي عبدالجبار فلعله استفاد منه. ومن المهم أن يعلم في هذا المقام أن المعتزلة إنما تورد هذه النصوص من باب المعارضة والجدل وإلا فالقوم لا يعتمدون فيما يذهبون إليه من نفي القدر على كتاب ولا سنة ولا إجماع بل على ما يدعونه من حجج عقلية لأنهم يدعون "أن صحة السمع تنبني على كون القديم تعالى عدلاً حكيمًا لا يكذب ولا يظلم"[2] فكيف يجوز الاستدلال بالسمع على هذه المسألة لأنا إذا لم نعرف هذه المسألة لا يمكننا أن نعرف صحة السمع "وكل مسألة هذا سبيلها فالاستدلال عليها بالسمع متعذر"[3] أي أن إثبات عدله وحكمته أصل إثبات صحة النبوة فلا يستدل بالفرع على الأصل، وهذا هو أصل ضلالهم لأنهم ظنوا خلوا السمع من المعقول كما ظنوا صحة معقولهم وكلا الأمرين عند التحقيق باطل كما بيناه في مبحث النظر فلا نعيده.

* * *

---

[1] "تفسير" ابن كثير: ٢/٢٥٠.

[2] "شرح الأصول الخمسة" للقاضي: ٤٧٥.

[3] المصدر السابق: ٤٧٥.

المبحث الثالث: ما تفرع عن مسألة القدر من مباحث.

المسألة الأولى: استطاعة العبد، متى؟ قبل أو مع الفعل؟

يقول المصنف في مسألة الاستطاعة: "الاستطاعة من العباد لا تكون إلا مع الفعل فمتى وجدت فيه الاستطاعة قارنها بالفعل ومتى عدم الفعل لم يكن في تلك الحال مستطيعًا للفعل، وذهبت طوائف من المعتزلة إلى أن الاستطاعة متقدمة على الفعل فيكون مستطيعًا أن يفعل وهو لا يفعل"[1].

يذهب المصنف إذن إلى أن قدرة العبد على الفعل لا تكون إلا حال الفعل وهذا هو قول أبي الحسن الأشعري وأصحابه[2] ومن وافقه من الحنابلة كأبي يعلى[3].

ويقابلهم المعتزلة نفاة القدر الذين يثبتون تقدم قدرة العبد على الفعل[4].

فالذين قالوا لا تكون القدرة إلا مقارنة للفعل يقصدون أن العبد لا يكون قادرًا على غير ما فعل وهو ما تقدم به العلم والكتاب فإن القدرة عندهم لا تصلح للضدين، أما أولئك فعندهم أن العبد قادر حتى على ما لم يفعله وما علم وكتب أنه لا يفعله[5].

والصحيح أن الاستطاعة نوعان:

١- الاستطاعة المصححة للفعل كالصحة والوسع فهذه لا يجب أن تقارن الفعل بل قد تكون قبله متقدمة عليه إذ أنها هي شرط التكليف ومناط الأمر والنهي وهذه الاستطاعة تصلح للضدين، وفي ذلك قوله تعالى: ﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾ (التغابن: ١٦)، فأمر الله تعالى بالتقوى بقدر الاستطاعة ولو أراد الاستطاعة المقارنة للفعل لما وجب على أحد من التقوى إلا ما فعل[6].

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٤٩٥.

[2] "الإرشاد" للجويني: ٢١٩.

[3] "المعتمد" لأبي يعلى: ١٤٢.

[4] "المقالات" للأشعري: ٣٠٠/١، "شرح الأصول الخمسة" للقاضي: ٣٩٨.

[5] "الفتاوى" لابن تيميه: ١٧٤/٨-١٧٥.

[6] المصدر السابق: ٣٢٢/٨.

٢- الاستطاعة الموجبة للفعل والتي بها يتحقق، فهذه لا تكون إلا مقارنة للفعل، وهذا النوع من الاستطاعة هو الذي جحدته القدرية فإن الله تعالى عندهم ليس له نعمة على المؤمن وفقه فيها لطاعته أكثر من نعمته على الكافر لأن هذا التخصيص عندهم ظلم قياسًا على الشاهد ولذلك سموا مشبهة الأفعال.

والمصنف في الحقيقة لا ينفي وجود الاستطاعة التي بمعنى الوسع والصحة وسلامة الآلات فهو يقول: "أنهم – المنافقين – أرادوا بالاستطاعة ها هنا الزاد والراحلة حتى يتم لهم السفر وهذه استطاعة شرعية بني عليها الشرع أمر الحج بقوله تعالى: ﴿ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا﴾ (آل عمران: ٩٧)"[١].

ولما قيل له في قوله تعالى: ﴿إنك لن تستطيع معي صبرًا﴾ (الكهف: ٦٧)، إن المراد بذلك: أن في طبيعتك يا موسى من الحدة والسرعة والخلاف ما لا تكون معه صابرًا لهذه الموانع، أجاب: "هذا الذي نقوله بعينه لأن الموانع العارضة ترفع كونه مستطيعًا"[٢].

والسؤال الآن: لماذا إذن قال إن الاستطاعة لا تكون إلا مع الفعل؟ الجواب: أنه قال ذلك ردًا على المعتزلة الذين ينفون معونة الله تعالى لعبده في الطاعة ويقولون إن الاستطاعة التي بمعنى الوسع والصحة كافية في حصول الفعل قدراً فأجابهم بأن الاستطاعة الموجبة للفعل لا تكون إلا مقارنة له لا قبله لأنها إذا وجدت لم يجز أن يتأخر الفعل عنها.

وثمرة الخلاف في هذا إنما تتضح من وجهين:

الأول: أن من يقول القدرة لا تكون إلا مع الفعل قال: أن العبد لا يستطيع إلا ما فعل ولهذا أجازوا تكليف ما لا يطاق.

---

[١] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٤٩٨.

[٢] المصدر السابق: ٤٩٦.

أما من يقول إن القدرة تتقدم على الفعل قال: إن العبد يستطيع غير ما فعل.

والتحقيق أن العبد إذا أراد الفعل إرادة جازمة قدر عليه "فمن قال إن الله أمر العباد بما يعجزون عنه إذا أرادوه إرادة جازمة فقد كذب على الله ورسوله"[1].

الثاني: أن من أثبت القدرة القدرية أثبت المرجح الخارجي لفعل العبد فقال: إن العبد لا يفعل إلا بمعونة الله تعالى له بما لم يتفضل به على من خذل و لم يفعل.

أما من أثبت القدرة الشرعية وحدها فلم يثبت إلا إرادة العبد وجعل نعمة الله تعالى على المؤمن هي نفسها على الكافر.

ويبقى سؤال: المصنف لم يثبت في البداية إلا الاستطاعة الموجبة للفعل ثم في موضع آخر أثبت الاستطاعة الشرعية، فهل الخلاف معه لفظي؟

الذي يظهر أن الخلاف في جزء منه ليس لفظيًا لأن الاستطاعة التي يعتبرها فيسمي من وجدت فيه مستطيعًا ومن لم توجد به لا يسمه مستطيعًا ليست إلا الاستطاعة القدرية الموجبة للفعل وهذه الاستطاعة عنده عرض لا يبقى زمانين بل يعدم عند وجوده كما يقول، وعلى هذا لا يكون مستطيعًا عنده من لم يفعل ما أمر به، والصحيح أن من لم يفعل الواجب عليه لا يصح إطلاق القول فيه بأنه غير مستطيع، وهذه مسألة نستكملها في المسألة التالية:

* * *

---

[1] "الفتاوى" لابن تيميه: ٢٦١/٨.

المسألة الثانية: ما حكم تكليف ما لا يطاق؟

يقول المصنف في "تكليف ما لا يطاق": "وهو على ضربين:

أحدهما: تكليف ما لا يطاق لوجود ضده من العجز وذلك مثل أن يكلف المقعد القيام – فهذا مما لا يجوز تكليفه ... لأن عدم الإطاقة فيه تلحقه بالممتنع أو المستحيل...

والثاني: تكليف ما لا يطاق لا لوجود ضده من العجز مثل أن يكلف الكافر الذي سبق في علمه الذي أنه لا يستجيب للتكليف كفرعون وأبي جهل فهذا جائز.

وذهبت المعتزلة إلى أن تكليف ما لا يطاق غير جائز...[1]"

والأقوال في المسألة أربعة:

الأول: جواز تكليف ما لا يطاق وهذا قول جهم بن صفوان ووافقه عليه الأشاعرة على خلاف بينهم في التفاصيل[2].

الثاني: عدم جواز تكليف ما لا يطاق لقبحه عقلاً، وهذا قول المعتزلة[3].

الثالث: التفصيل الذي ذهب إليه المصنف، والصحيح القول الرابع: أنه لا يجوز إطلاق القول بجواز تكليف ما لا يطاق في الشريعة بل هو من البدع الحادثة، أي أنه لا يجوز أن يقال: إن أبا جهل أو غيره ممن مات على الكفر قد كلف ما لا يطيق وما ذهب إليه المصنف هو مذهب أبو بكر عبدالعزيز غلام الخلال وأبي الحسن التميمي وأبي عبدالله بن حامد وغيرهم.

والقول الذي صححناه هو مذهب "جمهور أهل العلم كأبي العباس بن سريح وأبي العباس القلانسي وغيرهما ونقل ذلك عن أبي حنيفة نفسه وهو مقتضى قول جميع الأمة"[4].

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٥٠٢.
[2] "المواقف" للإيجي: ٣٣٠.
[3] "شرح الأصول الخمسة" للقاضي: ٤٠٠.
[4] "الفتاوى" لابن تيميه: ٣٠١/٨.

الفصل الخامس:

النبـــوة، وفيه مبحثان:

المبحث الأول: إمكان النبوة عقلاً؟

المبحث الثاني: دلائل النبوة؟

الفصل الخامس: النبوة:

النبوة هي اختصاص الله تعالى من يشاء من عباده بوحيه وكلامه، وتقرير هذا الوحي عقلاً ببيان إمكانه وجوازه، وشرعًا ببيان وقوعه ووجوبه من أهم مسائل العلم النافع، يقول النبي صلى الله عليه وسلم: "ما من الأنبياء نبي إلا أعطى من الآيات ما مثله آمن عليه البشر"[1] فإن آيات النبوة هي حجة الله على خلقه أو بعبارة أخرى هي المستند العقلي العام لسائر مسائل الغيب التي جاءت بها الشريعة.

* * *

١- المبحث الأول: إمكان النبوة عقلاً.

يقول المصنف ــ في بيان إمكانها عقلاً ــ "إرسال الرسل من الله تعالى إلى عباده جائز، وذهبت طوائف من الملحدة والبراهمة والدهرية إلى أن ذلك غير جائز، وحكي عن طائفة من الملحدة أنهم قالوا الرسالة جائزة لكن الرسول إلى كل إنسان ما آتاه الله من العقل"[2].

والكلام على ما ذكر المصنف في مقامين:

الأول: الأقوال في المسألة، واختيار ابن الزاغوني؟

الثاني: الأدلة التي ساقها في تقرير هذه المسألة؟

المسألة الأولى: الأقوال في النبوة.

للناس في النبوة ثلاثة أقوال:

١- الجواز، وهو قول أهل السنة والجماعة ومن ينتسب لهم من المتكلمة ممن لا يقول بالوجوب العقلي كالأشاعرة[3]، وبهذا قال المصنف.

٢- الوجوب، وهو قول المعتزلة ونحوهم ممن يقول بالوجوب العقلي[4].

---

[1] رواه البخاري: باب نزول الوحي: ١٩٠٥/٤، ومسلم: ١٢١/١.

[2] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٥٨١.

[3] "الإنصاف" للباقلاني: ٦١، "لمع الأدلة" للجويني: ١٢٣.

[4] "شرح الأصول الخمسة" للقاضي: ٥٦٣، "المواقف" للإيجي: ٣٤٢، وفيه نقل عن الفلاسفة القول بالوجوب ولعلهم يقصدون النبوة في مفهومهم.

٣- الامتناع، وهو قول البراهمة ونحوهم ممن ينكر النبوات[١].

ويلاحظ هنا أن القول بالجواز وسط بين طرفين: الوجوب والامتناع على أن أصل هذين القولين المتنافرين واحد وهو القول بالوجوب العقلي والتحسين والتقبيح في أفعال الله تعالى وما يجوز منها وما لا يجوز بناءً على مذهبهم في القدر[٢].

وقد نقل "الإيجي" في "المواقف"[٣] أن من البراهمة من قال بنبوة آدم ومنهم من قال بنبوة إبراهيم، كما نقل عن الصائبة إنكار النبوات وعن بعضهم القول بنبوة شيث وإدريس، أما ما حكى المصنف من أن بعض الملاحدة قال أن الرسول لكل إنسان هو عقله فلا يظهر لي فرق بين ما نسبه إلى البراهمة وبين هذا القول لأن البراهمة إنما تنكر الرسالة المعروفة التي تنزل على بشر يختصه الله بها ويكلف بإبلاغها، أما إذا فسرت بالعقل وبنحو ما يقوله فلاسفة المشائية فلا أظن أحدًا من هؤلاء ينكرها بل إن هؤلاء كلهم – البراهمة وغيرهم – متفلسفة يزعمون اتصالهم بالعقل الفعال وأنه يفيض عليهم بأنواع المعارف والعلوم التي لا تحصل لغيرهم ممن لم تتهيأ نفسه لذلك.

* * *

المسألة الثانية: تقرير إمكان النبوة.

استدل ابن الزاغوني على إمكان الرسالة بأمرين:

الأول: بأن العباد قد قصروا عن كثير من المعلومات واحتاجوا فيها إلى قبول الأخبار فإذا "ثبت افتقارهم إلى دقيق العلم وغوامض الحكمة... اقتضى ذلك جواز مبلغ ينصبه ليوصلهم من ذلك إلى ما خفي عليهم مما لا تتم استقامتهم إلا به"[٤] ولو استغنى العالم عن أخذهم عن الله تعالى لأدى ذلك إلى مساواتهم له في العلم ولا شك في بطلان هذا[٥].

---

[١] "شرح الأصول الخمسة" للقاضي: ٥٦٣، "الملل والنحل" للشهرستاني: ٢/٢٥٠.

[٢] المصدر السابق: ٥٦٣، فقد ذكر أن البراهمة قائلين "بالتوحيد" و"العدل".

[٣] "المواقف" للإيجي: ٣٤٤.

[٤] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٥٨١.

[٥] المصدر السابق: ٥٨١.

الثاني: بأن حصول الاختلاف بين العقلاء يوجب افتقارهم "إلى إزالة الاشتباه وبيان محض الحق فيه"[1].

وهذا الذي ذكره ابن الزاغوني إنما هو بعض وجوه حاجة العباد إلى الرسالة، ولا شك أنها "ضرورية للعباد لابد لهم منها وحاجتهم إليها فوق حاجتهم إلى كل شيء والرسالة روح العالم ونوره وحياته فأي صلاح للعالم إذا عدم الروح والحياة والنور؟"[2].

وإثبات إمكان النبوة من جهة حاجة العباد لها إنما هو رد على من ادعى أن إرسال الرسل عبث لا فائدة منه بشبهة أن "ما أتى به الأنبياء لا يخلو إما أن يكون موافقًا للعقل ففي العقل غنيه وكفاية أو مخالفًا له وذلك يوجب أن يرد عليهم ولا يقبل منهم"[3]، وأصل هذا الإراد وجوابه القول بأن الله تعالى لا يفعل إلا لحكمة أما من نفى الحكمة وقال ليس ثم إلا مشيئة مجردة وأنه لا يمتنع على الله تعالى شيء كما يقوله ابن الزاغوني وأمثاله من نفاة الحكمة والتعليل فلا يصح هذا الجواب والشبهة أيضًا غير واردة.

ثم إن هذه الشبهة ليس فيها ما يدل على أن نفس إرسال الرسل ممتنعًا عقلاً وإنما فيها أن الرب تبارك وتعالى لا يفعل هذا لا لأنه لا يقدر عليه ولكن لأنه لا يتماشى وحكمة الباري جل وعلا، وبين الأمرين فرق كبير.

الأمر الآخر: تقرير إمكانها من جهة حاجة العباد إلى دقيق العلم وغوامض الحكمة فيه شبه من قول الفلاسفة أن غاية كمال الإنسان إنما يكون بكمال علمه والحق أن العلم ما لم يتبعه العمل لا يعدو كونه حجة على صاحبه ولا يزداد به إلا

---

(1) "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٥٨٢.

(2) "مجموع الفتاوى" لابن تيميه: ٩٣/١٩.

(3) "شرح الأصول الخمسة" للقاضي: ٥٦٣.

بعدًا عن الله تعالى، وحاجة العباد للرسل ليس في مجرد دقائق العلم وغوامض الحكمة بل هي في أصول الهداية وكليات الحكمة فإن عقول العباد لم تعصمهم من أظلم الظلم وأعظم الذنب ولا يعني هذا أن العقول ليس فيها دلالة على بطلان الشرك وإنما فيه أن مجرد العقول لا تكفي وأنها بحاجة لمن يذكرها، قال تعالى: ﴿لقد من الله على المؤمنين إذ بعث فيهم رسولاً من أنفسهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين﴾[1] آل عمران: ١٦٤.

والمصنف في استدلاله هنا على إمكان النبوة إنما يتابع عامة أهل الكلام من المعتزلة والأشاعرة وأمثالهم، يقول القاضي عبدالجبار: "... لأن ما تأتي به الرسل والحال ما قلناه لا يكون إلا تفصيل ما تقرر جملته في العقل"[2]، وهذا الكلام لا شك أن له سياق صحيح وهو تقرير أن ما جاءت به الرسل لا يخالف العقل بل العقول تدل عليه ولكن التوسع في ذلك يقود إلى القول بأننا لا نحتاج حقيقة إلى الرسل إلا في تفاصيل الحلال والحرام أما في أصول الدين وكلياته ففي العقل غنيه وهذا يدعم حجة البراهمة ولا ينقضها وهو حقيقة منهج المعتزلة وأمثالهم ممن يوجب النظر الكلامي في معرفة الله تعالى ووجوده وابن الزاغوني قائل ببعض ذلك. لكن المتكلمين وإن كانوا موافقين لابن الزاغوني في هذا الكلام لا يذكرون ذلك في مقام تقرير إمكان وجواز النبوة وإنما يذكرونه في مقام رد شبهة البراهمة.

أما تقريرهم لإمكانها فالمشهور عند الأشاعرة مسلك الوجود بمعنى أن ثبوت النبوة ووجودها[3] دليل على إمكانها من باب أولى، وهو وجه جيد بل قد دل عليه

---

[1] "التمهيد" للباقلاني: ١٢٤، "المواقف" للإيجي: ٣٤٥.

[2] "شرح الأصول الخمسة" للقاضي: ٥٦٤.

[3] "المواقف" للإيجي: ٣٤٢.

الشرع، قال تعالى: ﴿قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى﴾ - (الأنعام: ٩١)-.

والمعتزلة يسلكون في وجوبها أن ما كان حسنًا ولطف فعله واجب على الله تعالى[1]، وهو مبني على مسألة الوجوب العقلي وأئمة السلف لا يقولون بها ولكن يتفقون مع غيرهم بأن حكمة الله تعالى تأبى أن يترك الناس هملاً بدون أمر ولا نهي أو أن يخلقهم عبثًا قال تعالى: ﴿أفحسبتم أنما خلقناكم عبثًا وأنكم إلينا لا ترجعون﴾(المؤمنون: ١١٥)، فهم وإن كانوا يتفقون مع الأشاعرة بأنه لا أحد يوجب على الله تعالى شيئًا لا يقولون بأن حكمة الله تعالى هي نفس مشيئته.

يتلخص مما سبق أن ما ذكره ابن الزاغوني أقرب إلى كونه رد على البراهمة من كونه تقرير لإمكانها.

وشبهة منكري النبوات التي كثيرًا ما يسوقها القرآن إنما هي التعجب والاستنكار من كون الرسول بشرًا يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، قال تعالى: ﴿أكان للناس عجبًا أن أوحينا إلى رجل منهم أن أنذر الناس وبشر الذين آمنوا﴾ (يونس: ٢)، ويقول سبحانه: ﴿وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى إلا أن قالوا أبعث الله بشرًا رسولاً﴾ (الإسراء: ٩٤)، ووجه هذا التعجب والإنكار عند هؤلاء القوم أن الرسول ما هو إلا واحد منهم فلأي شيء خصه الله تعالى بهذه الرسالة ﴿ما هذا إلا بشر مثلكم يريد أن يتفضل عليكم ولو شاء الله لأنزل ملائكة ما سمعنا بهذا في آبائنا الأولين﴾ (المؤمنون: ٢٣). ولعل في قوله تعالى على لسان المشركين "ولو شاء الله لأنزل ملائكة" وجه آخر في الإنكار وهو أن تكليم الله تعالى ورؤيته

---

[1] "شرح الأصول الخمسة" للقاضي: ٥٦٤.

للمخلوق المحدث ممتنع إذ لا مناسبة بين القديم والمحدث وإنما يصح ذلك بين الله تعالى والملائكة لأن عالم الملأ الأعلى واحد.

وعلى هذا يكون الوجه الأول لإنكار النبوة هو اعتراضهم على حكمة الله تعالى وقسمته بين خلقه، والوجه الثاني هو قدحهم في قدرة الرب تبارك وتعالى، ولهذا كان إنكار إرسال الرسل إلى الناس ليبلغوا رسالات ربهم خلاف تعظيم الله تعالى الواجب: ﴿وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء * قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نورًا وهدى للناس تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرًا وعلمتم ما لم تعلموا أنتم ولا آباؤكم * قل الله ثم ذرهم في خوضهم يلعبون * وهذا كتاب أنزلناه مبارك مصدق الذي بين يديه ولتنذر أم القرى ومن حولها والذين يؤمنون بالآخرة يؤمنون به وهم على صلاتهم يحافظون﴾ (الأنعام ٩١-٩٢).

وفي هذه الآيات تقرير للنبوة من وجوه:

١- أن علم الله التام وقدرته تعالى الكاملة تقتضي جواز إرسال الرسل إذ القول بامتناع ذلك على الله تعالى طعن في قدرته سبحانه بل وحكمته ورحمته فإن "إرسال رسول من البشر يبلغهم رسالات ربهم ويهديهم إلى صراط مستقيم أبلغ في قدرة الرب ورحمته بعباده وإحسانه إليهم وأعظم إثباتًا للكمال من كون ذلك غير ممكن ومن امتناعه عن فعله"[1]، وهذا الوجه مأخوذ من قوله: "وما قدروا الله حق قدره"، ويؤكد هذا الوجه قوله تعالى: ﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق * خلق الإنسان من علق * اقرأ وربك الأكرم الذي علم بالقلم * علم الإنسان ما لم يعلم﴾ العلق: (١-٥)، حيث جعل النبوة نوع من التعليم وقرن

---

[1] "الدرء" لابن تيميه: ٢٤/١٠.

بين الخلق والتعليم لبيان أن "جعل الإنسان نبيًا ليس بأعظم من جعل العلقة إنسانًا حيًا عالمًا ناطقًا سميعًا بصيرًا متكلمًا"[1].

٢- أن الرسالة جنس موجود معروف بين الناس، أشار الله تعالى إلى ذلك بقوله: ﴿قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نورًا وهدى للناس﴾ (الأنعام: ٩١)، فيكون الإخبار بوقوعها إعلام بإمكانها من باب أولى.

٣- أن للرسالة أوصاف ظاهرة لا يمكن أن تخفى على طالب الحق، وفي هذا رد على من أحالها من جهة أن العلم بصدق الرسول متعذر[2]، ولعل هذا هو السر في ذكر رسالة موسى عليه السلام – هنا – لأن "هذا الكتاب ظهر فيه من الآيات والبينات واتبعه كل الأنبياء والمؤمنين وحصل فيه ما لم يحصل في غيره، وكانت البراهين والدلائل على صدقه أكثر وأظهر"[3].

وفي الآيات التي قبلها ذكر لأحوال الرسل مع أقوامهم وكيف أن الله تعالى اصطفاهم من دون الناس وأيدهم بالبينات وجعل فيهم الكتاب والحكمة والنبوة فأكمل الله لهم العلم والعمل فهم أصدق الناس وأبرهم ولذلك كانوا قدوة لهم في الهداية. أما الآية التي بعدها ففيها بيان أن أظلم الناس هو من كذب على الله تعالى أو ادعى النبوة وحاول أن يعارضها، فكيف تلتبس حال أهدى الناس مع حال أضل الناس؟!.

٤- قوله: "وعلمتم ما لم تعلموا أنتم وآباؤكم" فيه رد على من زعم أن في العقل غنيه فإن في الرسالة علومًا لا يتحصل عليها الإنسان بمجرد عقله ويوضح ذلك أن الأمم التي تقل فيها آثار النوبة يعمها الفساد وتغلب عليها الجاهلية كما

---

[1] "مجموع الفتاوى" لابن تيميه: ٢٦٣/١٦، "النبوات" لابن تيميه: ٢٣٤.

[2] "شرح الأصول الخمسة" للقاضي: ٥٦٤، "أصول الدين" للرازي: ١٠٣-١٠٤-١٠٥.

[3] "شرح الأصفهانية" لابن تيميه: ٢٥٠.

حكى الله تعالى عن العرب قبل البعثة: ﴿وإن كانوا من قبل لفي ضلال مبين﴾ (آل عمران: ١٦٤).

* * *

٢- المبحث الثاني: دلائل النبوة.

يقول ابن الزاغوني في إثبات خصوص بعثة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم: "والدلالة على نبوته ظهور المعجزة على يده وذلك أن المعجزة هي دليل النبوة والرسالة، وإنما سمي دليل النبوة والرسالة معجزة من جهة أنه يعجز عنه جميع العباد إلا بمعونة من الله تعالى لواحد يخص به ويحصل له بطريق إلهي فهو بذلك ناقض للعادات خارج عن المعهود المتعارف الذي تنتهي القدرة إلى مثله أو إلى ما يقاربه"[١].

ويتلخص مما سبق أمران:

١- أن الدليل على النبوة عند المصنف هو المعجزة.

٢- أن خاصية المعجزة أن تكون مما يعجز عنه جميع العباد ناقضة للعادة مما يعرف ويعهد من قدرة العباد.

وسنناقش هذا الكلام في مسألتين:

المسألة الأولى: بما تثبت النبوة؟ بالمعجزة وحدها أم بغيرها؟

تقرير النبوة بالمعجزة طريق عقلي صحيح بل هو أشهرها وأظهرها لكن الاقتصار عليه قصور في التقرير، فقول المصنف: "...وذلك أن المعجزة هي دليل النبوة والرسالة" مشعر بأنه يرى حصر دلائل النبوة بالمعجزة كما هو قول أكثر أهل الكلام وإلى هذا يذهب القاضي أبو يعلى من الحنابلة[٢]، والحق أن مسالك تقرير النبوة غير محصورة بالمعجزات، ويمكن إجمالها بأربع طرق:

---

[١] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٥٨٨.

[٢] "المعتمد" لأبي يعلى: ١٥٥، "شرح الأصفهانية" لابن تيميه: ٢١٦، "رسالة أهل الثغر" للأشعري: ١٦٠، "التمهيد" للباقلاني: ١٥٦، "شرح الأصول الخمسة" للقاضي عبدالجبار: ٥٦٨، إلا أن الجاحظ المعتزلي والرازي اقتصرا في الدلالة على صدق النبي صلى الله عليه وسلم بدلالة الأحوال، ينظر "محصل أفكار المتقدمين" للرازي: ١٥٨، بل إن الغزالي زعم أن المعجزات لا تكفي وحدها في إثبات النبوة، ينظر "المنقذ من الضلال": ٥٥ – ٥٧.

١- دلالة الأحوال والصفات، وهو المسلك الشخصي الذي استدل به هرقل ملك الروم[1].

٢- دلالة مضمون الرسالة، وهو المسلك النوعي الذي استدل به النجاشي وورقة ابن نوفل[2].

٣- دلالة المعجزات.

٤- دلالة النصرة والعاقبة.

وذلك أن النبوة دعوى يدعيها الصادق والكاذب وقد علم من عادة الناس أنهم يتثبتون من الأخبار بأحد أربع طرق إجمالاً: الطريق الأول: من جهة المخبر نفسه، وهذا هو العمدة في نقد الأخبار النبوية بالنسبة لمن جاء بعد الصحابه والتابعين، وهو حال الأخبار المتواترة كذلك، والطريق الثاني: من جهة الخبر نفسه فإننا نعلم بصدق بعض الأخبار من ذات الخبر كعلمنا أن الصدق فضيلة والكذب رذيلة، والطريق الثالث: من جهة الدلائل الحسية والقرائن الخارجية ومن هذا الباب إثبات الحقوق بشهادة العدول وبالبينات التي يثبت بها المدعي دعواه، والطريق الرابع: من جهة غايته ونهايته فإن لكل نبأٍ مستقر.

فإذا كان للناس طرق كثيرة للتمييز بين الصادق والكاذب فيما هو دون دعوى النبوة فكيف بدعوى النبوة إذ أن النبوة لا يدعيها إلا رجلان: رجل هو أصدق الناس وأبرهم ورجل هو أكذب الناس وأفجرهم فكيف يشتبه هذا بهذا، فإنه "ما من أحد ادعى النبوة من الكذابين إلا وقد ظهر عليه من الجهل والكذب والفجور واستحواذ الشياطين عليه ما ظهر لمن له أدنى تمييز، وما من أحد ادعى النبوة من الصادقين إلا وظهر عليه من العلم والصدق والبر وأنواع الخيرات ما ظهر

---

[1] "شرح الأصفهانية" لابن تيميه: ١١٢.

[2] المصدر السابق: ١٦٢.

لمن له أدنى تمييز. والكذاب يظهر كذبه في نفس ما يأمر به ويخبر عنه وما يفعله ما يبين به كذبه من وجوه كثيرة، والصادق يظهر في نفس ما يأمر به ويخبر عنه ويفعله ما يظهر به صدقه من وجوه كثيرة.."[1].

المقصود أن دلائل النبوة لا تنحصر في المعجزة كما هي دعوى أكثر أهل الكلام.

* * *

---

(1) "شرح الأصفهانية" لابن تيميه: ١٥٧.

٢- المسألة الثانية: خاصية المعجزة.

قول المصنف: ".. وإنما سمي دليل النبوة والرسالة معجزة من جهة أنه يعجز عنه جميع العباد إلا بمعونة من الله تعالى لواحد يخص به... فهو بذلك ناقض للعادات خارجة عن المعهود المتعارف الذي تنتهي القدرة إلى مثله"[١] يتضمن أن الوصف المعتبر في المعجزة والمميز له لها عن غيرها هو خروجها عن الأمر المعتاد لأنها مما لا يقدر عليه إلا بمعونة الله تعالى، وهذا الكلام مشابه لما يذكره الأشاعرة وغيرهم في شروط المعجزة إن لم يكن عينه، ولنا معه الوقفة التالية:

خرق العادة من لوازم المعجزة وشروطها وليس مميزًا لها عن غيرها إذ هذا الوصف مشتركًا بينها وبين خوارق السحرة والكهان ولذلك اضطر من جعل هذا هو الوصف المعتبر في المعجزة إما إلى إنكار ما هو موجود متواتر كالسحر وكرامات الأولياء وإما إلى جعل معجزات الأنبياء من جنس ما يظهر على السحرة والكهان وإنما الفرق بينهما بأمر خارج عنهما وهو دعوى النبوة والتحدي بالمعجزة[٢].

وقد ذهب إلى ذلك القاضي أبو يعلى من الحنابلة[٣] متابعة للباقلاني من الأشاعرة ثم إنهم افترقوا فيمن ادعى النبوة وهو كاذب هل يظهر الله تعالى على يده المعجزة ويخرق له العادة على قولين: الأول: لا يخرقها له لأن ذلك يفضي إلى تعجيز الرب في بيان صدق الأنبياء وهذه طريقة الأشعري وابن فورك وأبي يعلى وغيرهم[٤].

والثاني: أنه يخرقها له ولكن لا تكون دليلاً على النبوة لما يقترن بها ما يناقض ذلك وبهذا يقول ابن الزاغوني حيث وضح أن "من شرطها – المعجزة – أنه لا

---

[١] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٥٨٨.

[٢] "شرح الأصول الخمسة" :٥٦٩، "المواقف" للإيجي: ٣٣٩.

[٣] "المعتمد" لأبي يعلى: ١٥٥.

[٤] "النبوات" لابن تيميه: ١٤٦، وقد نسب ابن تيميه هذا القول إلى ابن الزاغوني أيضًا في مواضع.

يرتكب مع إظهارها ما يناقضها ... وإن أتى بالمعجزة إلا أنه أخل بشرطها و لم يأت بما يوافقها لم تغن عنه المعجزة شيئًا"[1]. ومال إلى هذا القول الإيجي في "المواقف"[2].

وهذا القول أقرب من القول الأول وأعدل فإن القول الأول مجرد دعوى إذ الواقع يدل على أن هناك من ادعى النبوة من الكذابين وظهرت على يديه جملة من المخاريق الشيطانية كما حصل مع مسلمةالكذاب والأسود العنسي بل و لم يعارض. ثم إن هذا لا يتفق وأصلهم في أفعال الله تعالى فإنه يجوز عندهم أن يفعل سبحانه كل مقدور له لا يمتنع عليه شيء.

والحق أن معجزات الأنبياء لا يجوز أن تكون من جنس مخاريق السحرة والكهان. ولو كان الأمر كذلك لبطل أن تكون دالة على صدق الأنبياء لأن خاصية الدليل أن يكون مستلزمًا للمدلوله مختصًا به لا يجوز أن يكون مشتركًا بينه وبين غيره بل هذا القول من أعظم القدح بالأنبياء وآياتهم.

ومما يبين أن آيات النبوة ليست من جنس مخاريق السحرة والكهان أن ما يأتي به الجن للكهان من الأخبار ببعض الأمور الغائبة أمر معتاد للكهان مقدور عليه بالنسبة للجن لكن لابد لهم فيه مع ذلك من الكذب الكثير قال تعالى: ﴿هل أنبئكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل أفاك أثيم يلقون السمع وأكثرهم كاذبون﴾ (الشعراء: ٢٢٢).

وما يخبرون به هو من جنس ما يعلمه الناس في المنامات أما الإخبار بالأمور البعيدة الكبيرة على وجه التفصيل الصادق كقوله صلى الله عليه وسلم: "إنكم

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٥٩٥.

[2] "المواقف" للإيجي: ٣٣٩ – ٣٤٠.

تقاتلون الترك صغار الأعين ذلف الأنف ينتعلون الشعر كأن وجوههم المجان المطرقة"[1]، وكقوله: "لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من أرض الحجاز تضيء لها أعناق الإبل ببصرى"[2]، فهذا لا يقدر عليه إنسي ولا جني بل هو من غيب الرب الذي اختص به قال تعالى: ﴿ **عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدًا إلا من ارتضى من رسول فإنه يسلك من بين يديه ومن خلفه رصدًا** ﴾ الجن: ٢٦.

ومع ذلك فإن الله تعالى مبالغة في إقامة الحجة على العباد قد حرس السماء ومنع الجن أن يسترقوا شيئًا من السمع إبان فترة نزول الوحي على النبي صلى الله عليه وسلم قال تعالى على لسان الجن: ﴿ **وأنا لمسنا السماء فوجدناها ملئت حرسًا شديدًا وشهبًا * وأنا كنا نقعد منها مقاعد للسمع فمن يستمع الآن يجد له شهابًا رصدا** ﴾ (الجن: ٨-٩).

وكذلك ما يأتي به السحرة والكهان في باب القدرة والتأثير فإنه لا يخرج عن قدرة الإنس والجن بل هو من جنس أفعال الحيوان مثل "قتل الساحر وتمريضه لغيره فهذا أمر مقدور معروف للناس بالسحر وغير السحر وكذلك ركوب المكنسة أو غير ذلك حتى تطير به وطيرانه بالهواء من بلد إلى بلد، هذا فعل مقدور للحيوان فإن الطير تفعل ذلك والجن يفعل ذلك"[3]، وليس في هذا قلب جنس إلى جنس كجعل العصا حية تسعى وكجعل الطين طيرًا فإن هذا مما اختص الله بالقدرة عليه.

---

[1] أخرجه البخاري: (٢٩٢٨) ومسلم (٢٩١٢) من حديث أبي هريرة.

[2] أخرجه البخاري: برقم (٧١١٨) ومسلم (٢٩٠٢) من حديث أبي هريرة.

[3] "النبوات" لابن تيميه: ١٠.

وكذلك الجن كثير ما يأتون الناس بما يأخذونه من أموال الناس من طعام وشراب وهو من جنس ما يسرقه الإنسي من غيره بخلاف جعل نفس الطعام والشراب يزيد ويتكاثر حتى يشبع منه الجيش فهذا لا يكون ولا يقدر عليه إلا الله.

يتلخص مما سبق أن القول بأن حقيقة المعجزة هو نفس كونها خارقة للعادة خارجة عن قدرة العباد يجعل المعجزة أمرًا مشتركًا بين الأنبياء وغيرهم من السحرة والكهان فلا تكون بذلك دليلاً على نبوتهم، والصحيح أن معجزات الأنبياء ليست خارقة للعادة فحسب ولكنها أيضًا مما اختص الله تعالى وملائكته بالقدرة عليه سواء كان في باب العلم والأخبار أو في القدةر والتأثير.

فإن معجزات الأنبياء خارقة لعادة جميع بني آدم سوى الأنبياء خارجة عن قدرة الثقلين من الإنس والجن.

* * *

وهذا أوان مناقشة المصنف في تقريره لنبوته صلى الله عليه وسلم، فإن آيات نبوته لا تقتصر على ما اصطلح عليه أهل الكلام باسم المعجزات بل هي أعم من ذلك، وقد سبق أن ذكرنا أنه يمكن إجمال المسالك التي يستدل بها على النبوة بأربع مسالك:

المسلك الأول: دلالة الأحوال والصفات:

قال تعالى: ﴿قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا ما بصاحبكم من جنة إن هو إلا نذير لكم بين يدي عذاب شديد﴾ (سبأ: ٤٦)، وذلك أن المخبر بالخبر يجب قبول خبره بشرطين: الصدق والأمانة فبالصدق ينتفي تعمد الكذب وبالأمانة ينتفي الخطأ والضلال ويتأكد وجوب قبول خبر الصادق الأمين إذا علمنا انتفاء التهمة لاسيما في الأمور العظيمة، ثم إذا كان المخبر يدعي لنفسه مقامًا في العلم أو العمل كان واقع حاله خير شاهد على مقالة لاسيما عند من عنده نوع علم ومعرفة بهذا المقام.

والنبي صلى الله عليه وسلم قد تحققت فيه هذه الشروط على وجه الكمال والغاية فإن قومه من قريش كانوا يعلمون صدقه وأمانته ففي حادثة بناء الكعبة المشهورة قالوا أول ما رأوه بفم واحد ودون تواطئ منهم "الصادق الأمين"، بل إنهم كانوا لا يحفظون أموالهم إلا عنده وهم في حال عداوة وخصومة معه، ولهذا لما قال هرقل لأبي سفيان: "فهل كنتم تتهمونه بالكذب قبل أن يقول ما قال؟ قال له أبو سفيان: لا." فلم يجرؤ مع عداوته له على اتهامه به صلى الله على نبينا وسلم لبعده عن الكذب وما يقرب منه.

ومما يورث القلب يقينًا بكمال صدقه وأمانته ما يعلم من حال أتباعه في تحريهم الصدق وتحليهم بالأمانة وتورعهم أشد ما يكون التورع عن الكذب والخيانة فإذا كانت هذه حال أتباعه فما الظن بالمعلم؟!

ولذلك عاتبهم الله تعالى بقوله ﴿أم لم يعرفوا رسولهم فهم له منكرون﴾ (المؤمنون: ٦٨).

أما فيما يتعلق بانتفاء التهمة فقد بين الله تعالى هذا الأمر غاية البيان في غير ما آية: ١- قال تعالى: ﴿وما كنت تتلوا من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذا لارتاب المبطلون﴾ العنكبوت: ٤٨، يقول ابن تيميه "يبين سبحانه من حاله ما يعلمه العامة والخاصة وهو معلوم لجميع قومه الذين شاهدوه فتواتر عند من غاب عنه وبلغته أخباره من جميع الناس أنه كان أميًا لا يقرأ كتابًا ولا يحفظ كتابًا من الكتب... ولا يكتب بيمينه كتابًا ولا ينسخ شيئًا من كتب الناس المترلة ولا غيرها. ومعلوم أن من يعلم من غيره إما أن يأخذ تلقينًا وحفظًا وإما أن يأخذ من كتاب وهو لم يكن يقرأ شيئًا من الكتب من حفظه ولا يقرأ شيئًا مكتوبًا والذي يأخذ من كتاب غيره إما أن يقرأه وإما أن ينسخه وهو لم يكن يقرأ ولا ينسخ"[١]، فكانت شبهة أن يكون يتعلم من غيره منتفية لانتفاء أسباها.

٢- قوله تعالى: ﴿قل ما سألتكم من أجر فهو لكم إن أجري إلا على الله وهو على كل شيء شهيد﴾ (سبأ: ٤٦، ٤٧)، فكما نفى هناك أسباب التعلم من غير الله تعالى نفى هنا أغراض التقول على الله تعالى فبين سبحانه أنه لا يطلب على ما يدعوهم إليه أجرًا ولا شيئًا من متاع الدنيا بل هو أزهد الناس بها ولذلك كان يعطي عطاء من لا يخاف الفقر حتى إنه صلى الله عليه وسلم "مات ودرعه مرهونة عند يهودي"[٢]، وكان يقول لما يرى تألم أصحابه لما يصيبه من شظف العيش: "لا تبك يا عبدالله فإن لهم الدنيا ولنا الآخرة وما أنا والدنيا وما مثلي ومثل الدنيا إلا كراكب نزل تحت الشجرة ثم راح وتركها"[٣]،

---

[١] "الجواب الصحيح" لابن تيميه: ٣٣٨/٥.

[٢] رواه البخاري في كتاب الرقاق: ١٢١/٨، ومسلم برقم ٢١٧٦.

[٣] رواه الترمذي، وقال: "حسن صحيح" ٢٣٧٧/٤.

بل الدواعي الدنيوية كلها تقضي ترك هذه الدعوى فإنه ناله منها أشد أنواع الأذى المعنوي والمادي، فلأجلها عادى القرابة وهجر الوطن وتحمل المقاطعة والجوع وأنواع التهم الباطلة بل كاد أن يقتل.

٣- قوله تعالى: ﴿قل لو شاء الله ما تلوته عليكم ولا أدراكم به فقد لبثت فيكم عمرًا من قبله أفلا تعقلون﴾ يونس: ١٦، وفي هذه الآية بيان أن هذا الأمر لم يكن باختياره وإرادته بل كان غافلاً عنه تمامًا فقد أمضى جل عمره لا يخوض بشيء منه ثم فجأة أتى بعلم الأولين والآخرين بدون أسباب ولا وسائل كالتي تجري بها العادة لنيل العلوم وتحقيق الأعمال.

بقي أن يقال: الأنبياء جنس معروف في بني آدم لهم صفاتهم وأحوالهم التي تختص بهم وكذلك السحرة والكهان والشعراء لهم صفاتهم وأحوالهم التي يختصون بها قال تعالى: ﴿وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل﴾ آل عمران: ١٤٤، وقال تعالى: ﴿قل ما كنت بدعًا من الرسل﴾ الأحقاف: ٩، فإن الناس يفرقون بين الأنبياء وغيرهم بنفس صفاتهم وصفات غيرهم وأفعالهم وأفعال غيرهم وما يخبرون به وما يخبر به غيرهم وما يأمرون به وما يأمر به غيرهم وذلك أن صفات النبي لا تكون إلا من جنس صفات الأنبياء قبله فلا يأمر إلا بجنس ما أمرت به الرسل ولا يخبر إلا بجنس ما أخبرت به الرسل وكذلك الساحر والكاهن والشاعر، فإن الأنبياء إنما يأمرون بعبادة الله وحده والصدق والعدل ويتبرؤون من الشرك وأهله ويخبرون عن الله تعالى واليوم الآخر ويصدق بعضهم بعضًا والملائكة تتنزل عليهم ومقصودهم هداية الخلق ورحمتهم بخلاف السحرة والكهان فإنما يأمرون بالشرك والظلم ويخبرون بالكذب والبهتان ويعاون أهل التوحيد ويذم بعضهم بعضًا والشياطين تتنزل عليهم فهما جنسان بينهما من العدواة والتباعد كما بين المشرق والمغرب والصدق والكذب والعدل والظلم والعاقل والمجنون والجاهل

والعالم لا يسوي بينهما إلا أظلم الناس وأجهلهم، قال تعالى: ﴿أفنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون﴾ (القلم: ٣٥).

ومن أعظم من حقق هذا المسلك هرقل ملك الروم في سؤلاته المشهورة لأبي سفيان[١]، وكذلك هو الأمر الذي لاحظته خديجة رضي الله عنها لما قالت له صلى الله عليه وسلم: "كلا والله لا يخزيك الله إنك لتصل الرحم وتصدق الحديث وتحمل الكل وتقري الضيف وتكسب العدوم وتعين على نوائب الدهر"[٢].

والمصنف لم يشر إلى هذه الدلالة بشيء البته.

المسلك الثاني: دلالة مضمون الرسالة:

وهذا يعني أن نفس الدين الذي دعي إليه يتضمن مقومات الصدق والعدل قال تعالى ﴿وتمت كلمة ربك صدقاً وعدلاً﴾ (الأنعام: ١١٥)، بحيث لا يعرض على سليم العقل خال من الهوى إلا قبله وارتضاه ولهذا قال حكيم العرب أكثم بن صفي: "إن هذا الدين الذي يدعو إليه لو لم يكن دينًا لكان في أخلاق العرب حسنا"[٣] وقد نبه الكتاب العزيز إلى هذا النوع من الدلالة فقال تعالى: ﴿ومن أحسن دينًا ممن أسلم وجهه لله وهو محسن واتبع ملة إبراهيم حنيفا﴾ (النساء: ١٢٥).

يقول ابن القيم: "وهذا احتجاج منه سبحانه على أن دين الإسلام أحسن الأديان بما تضمنه مما تستحسنه العقول وتشهد به الفطر وهذا استدلال بغير الأمر المجرد بل هو دليل على أن ما كان كذلك فحقيق بأن يأمر به عباده ولا يرضى منهم سواء ومثل هذا قوله تعالى: ﴿ومن أحسن قولاً ممن دعا إلى الله وعمل صالحا وقال إنني من المسلمين﴾[٤] (فصلت: ٢٣).

---

[١] رواه البخاري: برقم (٢٩٤٠) ومسلم برقم (١٧٧٣).

[٢] رواه البخاري برقم: (٣)، (٣٣٩٢)، (٤٩٥٣)، (٤٩٥٥)، (٤٩٥٦).

[٣] "شرح رسالة ابن زيدون" لابن نباته المصري: ٣٣، نقلاً عن "الأدلة العقلية النقلية" للعريض: ٥٢١، وانظر ترجمة أكثم بن صفي وقصة إسلامه في "الإصابة" لابن حجر: ١١٨/١.

[٤] "مفتاح دار السعادة" لابن القيم: ١٠/٢.

ويقول ابن القيم: "ومعلوم أن نفس الدين الذي جاء به والملة التي دعا إليها من أعظم براهين صدقه وشواهد نبوته.."[1].

وهذا والله حق وصدق، فإن ها هنا دينان لا ثالث لهم دين الإقرار بربوبية الله تعالى للخلق أجمعين وعبادته وحده سبحانه ودين الجحود والإنكار لربوبية الواحد القهار وتسويته بغيره من خلقه، فأي عاقل منصف يدعي أنه خلق من غير خالق وأي عاقل حريص على الحق يدعي أن هناك من العبيد من يستحق غاية المحبة وغاية الخضوع كما يستحقها الخالق المنعم، ولهذا لا يمكن لمن أنار الله بصيرته وخالط الإيمان قلبه أن يستبدل عبادة الواحد الديان بعبادة الأحجار والأبقار وغيرها من الأصنام الأوثان.

وهذه الدلالة يمكن أن يقال أن المصنف قد أشار إليها لما ذكر وجوه إعجاز القرآن فذكر منها إخباره عن دعوات الأنبياء السابقين عليهم السلام وسلامة الوحي من التناقض من جهة أن دعوة الأنبياء واحدة.

المسلك الثالث: دلالة النصرة والعاقية:

أمر الله تعالى بتدبر هذه الدلالة بقوله تعالى: ﴿قد خلت من قبلكم سنن فسيروا في الأرض فانظروا كيف كانت عاقبة المكذبين﴾ (آل عمران: ١٣٧)، ووجه دلالة هذا المسلك على صدقهم من ثلاثة وجوه:

الأول: أنهم أخبروا الأمم بما سيكون من انتصارهم وخذلان عدوهم وبقاء العاقبة لهم، فوقع الأمر كما أخبروا به، وهذا الأمر كثير ما يقع منه صلى الله عليه وسلم.

الثاني: أن حكمة الله تعالى وعادته تقتضي نصر الحق وجعل العاقبة للصادقين وإبطال الباطل والمكر بالكاذبين قال تعالى: ﴿ويمح الله الباطل ويحق الحق

---

[1] "مفتاح دار السعادة" لابن القيم: ٦/٢.

بكلماته﴾ (الشورى: ٣٤)، فإن "لكل نبأ مستقر" يؤول إليه أمره وتنكشف به حقيقته ولذلك يقول العامة: "الكذب حبله قصير" لما رأوا من عادة الله تعالى أن الكذاب مصيره إلى الفضيحة في الدنيا قبل الآخرة.

يقول الحق في ذلك: **﴿فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ما ينفع الناس فيمكث في الأرض كذلك يضرب الله الأمثال﴾** (الرعد: ١٧)، فكذلك الحق يبقى وينفع الناس وأما الباطل فلا حقيقة له سرعان ما يندثر ويبطل، هذه سنة الله تعالى في الخلق ولن تجد لسنة الله تبديلاً ولا تحويلاً.

ولهذا كان من الممتنع في عدل الله تعالى وحكمته أن يقر من يكذب عليه أعظم الكذب ويخبر عنه بما لا يليق به بل ويجيب دعوته ويهلك عدوه ويظهر على يديه من الآيات ما يعجز عنه البشر وهو مع ذلك كاذب عليه مفتر ساع في الفساد، قال تعالى: **﴿ولو تقول علينا بعض الأقاويل ولأخذنا منه باليمين ثم لقطعنا منه الوتين فما منكم من أحد عنه عاجزين﴾** (الحاقة: ٤٤ – ٤٧)[1].

والوجه الثالث: إذا علم الوجه الذي به نصروا كتغريق الله لجميع أهل الأرض إلا نوح ومن معه وكإهلاك قوم عاد إرم ذات العماد التي لم يخلق مثلها في البلاد بريح صرصر عاتية سخرها عليهم سبع ليال وثمانية أيام حسومًا ونجاة هود ومن معه، وكذلك قوم صالح أصحاب مدائن ومساكن في السهل والجبل وبساتين أهلكوا كلهم بصيحة واحدة، وكذلك قوم لوط أصحاب مدائن متعددة رفعت إلى السماء ثم قلبت بهم وأتبعوا بحجارة من السماء ونجاة لوط وأهله وكذلك قوم فرعون وموسى: جمعان عظيمان ينفرق لهم البحر كل فرق كالطود العظيم فيسلك هؤلاء ويخرجون سالمين بينما ينطبق على أولئك فيغرقون، وأيضًا الكعبة: بيت من

---

[1] "شرح الطحاوية" لأبي العز: ١/١٥٣.

حجارة بواد غير ذي زرع ليس عندها من يحفظها من عدو ولا عندها بساتين وأمور يرغب الناس فيها فليس عندها رغبه ولا رهبه ومع هذا فقد حفظها الله تعالى بالهيبة والعظمة فكل من يأتيها يخضع لها ويتواضع محبة وشوقًا من غير باعث دنيوي وهي على هذه الحال ألوف من السنين ولما قصدها جيش عظيم ومعهم الفيل هرب أهلها خوفًا منهم لكن الله حبس الفيل ومنعه من المسير نحو جهتها وإذا وجه لغير جهتها توجه ثم جاءهم من البحر طير أبابيل ترميهم بحجارة مهلكة جعلتهم كعصف مأكول[1].

فهذه الحوادث لم يكن قط في العالم لها نظير ولا مثيل وإنما هي مختصة بمن ادعى النبوة والرسالة بصدق فجعل الله تعالى نصرهم بمثل هذه الآيات العظيمة، وقد يقال: إنما هي حجة على من شهدها، وجواب ذلك بأن هذه الآيات قد يسر الله لها ما يجعلها حجة على الأولين والآخرين، يقول ابن تيميه: "وبالجملة فالعلم بأنه كان في الأرض من يقول بأنهم رسل الله وأن أقوامًا اتبعوهم وأن أقوامًا خالفوهم وأن الله نصر الرسل والمؤمنين وجعل العاقبة لهم وعاقب أعداءهم هو من أظهر العلوم وأجلاها. ونقل هذه الأمور أظهر وأوضح من نقل أخبار ملوك الفرس والعرب في جاهليتها وأخبار اليونان وعلماء الطب والنجوم والفلسفة اليونانية كبقراط وجالينوس وبطليموس وسقراط وأفلاطون وأرسطو وأتباعه.

فكل عاقل يعلم أن نقل أخبار الأنبياء وأتباعهم ينقلها من أهل الملل من لا يحصي عدده إلا الله ويدونونها في الكتب وأهلها من أعظم الناس تدينًا بوجوب الصدق وتحريم الكذب ففي العادة المشتركة بينهم وبين سائر بني آدم ما يمنع اتفاقهم وتواطأهم على الكذب بل ما يمنع اتفاقهم على كتمان ما تتوفر الهمم

---

[1] "النبوات" لابن تيميه: ١٥٧ – ١٥٨، بتصرف.

والدواعي على نقله.."[1] ويقول في موضع آخر: "فإن هذه العجائب والآيات التي للأنبياء تارة تعلم بمجرد الأخبار المتواترة وإن لم نشاهد شيئًا من آثارها وتارة تشاهد بالعيان آثارها الدالة على ما حدث كما قال تعالى: ﴿**وعادًا وثمود وقد تبين لكم من مساكنهم**﴾ (العنكبوت: ٣٨)"[2].

وأصل هذا المسلك "هو اعتبار الشيء بنظيره أي التسوية بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين وهو الاعتبار المأمور به في القرآن كقوله تعالى: ﴿**قد كان لكم آية في فئتين التقتا فئة تقاتل في سبيل الله وأخرى كافرة يرونهم مثليهم رأي العين والله يؤيد بنصره من يشاء إن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار**﴾ (آل عمران: ١٣)[3].

فإذا تدبر المتدبر كيف كانت عاقبة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه وما تيسر على أيديهم من تغيير جذري لمفاهيم وأفكار وعادات كثير من الأمم والشعوب في الشرق والغرب والشمال والجنوب مع أن قادة هذا التغيير لم يكن لهم قبل هذه الدعوة النبوية شأن يذكر في موازين العالم آنذاك، من تأمل هذا التحول الكبير الذي شهده العالم إثر مبعثه صلى الله عليه وسلم علم يقينًا أن هذا التغيير الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي لا يمكن أن يكتسح هذه الكثرة الكاثرة من أمم الأرض إلا بتأييد سماوي وإمداد إلهي، فإنه ما من أمة دخلت في هذا الدين إلا وثبتت عليه بل وتبنت الدعوة إليه كما لو كانت هي السابقة إليه.

وهذه الدلالة لم يشر إليها المصنف إلا أنها من بعض الوجوه يمكن أن تندرج تحت مسمى المعجزات[4].

---

[1] "شرح الأصفهانية" لابن تيميه: ١٧٨.

[2] "النبوات" لابن تيميه: ١٦٠.

[3] المصدر السابق: ٣٦٣.

[4] وهو الوجه الذي به نصروا على عدوهم.

المسلك الرابع: دلالة المعجزات:

ذكر المصنف في هذه الدلالة: القرآن العظيم، حنين الجذع وتكثير الماء والطعام[1]، ولعله أورد هذه المعجزات على سبيل التمثيل لا الاستقصاء وإلا فالكل يعلم أن الآيات الحسية التي نقلت عنه صلى الله عليه وسلم أكثر من هذه بكثير حتى قال الإمام النووي في مقدمة شرح مسلم أنها تزيد على الألف ومائتين ولكني هنا سأذكر حادثة واحدة _ في تقديري _ أنها أعظم علامات نبوته صلى الله عليه وسلم الحسية ألا وهي انشقاق القمر في عهده صلى الله عليه وسلم لما طلب المشركون آية على نبوته، وهذا أمر ثابت قطعًا لإخبار الله تعالى به في القرآن: ﴿**اقتربت الساعة وانشق القمر * وإن يروا آية يعرضوا ويقولوا سحر مستمر***﴾ (القمر: ١-٢)، وللأخبار المتواتر به من السنة النبوية[2]، ويدل على ذلك أيضًا أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقرأ سورة القمر في الجمع والأعياد ليسمع الناس ما فيها من آيات النبوة ولو لم يكن هذا قد حدث فعلاً لأسرع من آمن به فضلاً عمن كفر به إلى تكذيب ذلك فلا يمكن بحال أن يعمد أخبر الناس بسياسة الخلق وأحكمهم إلى مثل هذا وهو لم يقع ليجعله من أعظم الدلائل على صدقه[3].

يقول ابن الزاغوني: "القرآن وهو معجزة باقية دائمة لا تزول ولا تتغير.."[4].

---

(١) "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٥٩١.

(٢) رواه الشيخان وغيرهما، ينظر صحيح البخاري مع الفتح: ١٨٣/٧.

(٣) "الجواب الصحيح" لابن تيميه: ٤١٨/١.

(٤) "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٥٨٨.

وقد ذكر ابن الزاغوني ثلاثة أوجه لإعجاز القرآن:

١- "صحة نظمه الظاهرة الأساليب التي لا يقدر أحد من العالم على الإتيان بشيء منها فإنه بأنه يأتي باللفظ الوجيز البليغ الذي لا ينقص بقلته عن تحصيل ما يراد منه[١]"

٢- اشتماله "على حوادث ستقع مستأنفة فكانت كما أخبر. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿ألم * غلبت الروم. . . ﴾(الروم: ٢) وأيضًا اشتماله على أخبار الأنبياء والأمم السابقة[٢].

٣- "أنه محفوظ من الاختلاف المفسد والأخبار المتناقضة بل هو مستمر على الصحة يشهد بعضه لبعض ويشهد لذلك قوله تعالى: ﴿ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً﴾ (النساء: ٨٢)"[٣].

ثم قال ابن الزاغوني: "وهذا وأمثاله مما يدل على إثبات نبوته لأنه لو كان هذا القرآن شعرًا أو سحرًا أو كلام بشر لما عجز جميع الناس أن يأتوا بمثله أو بمثل شيء منه ولكانت الهمم من التقريع الوجيع وطلب الرئاسة والرخصة أن يبادروا ولو واحد منهم فيأتي بمثل سورة منه في صحته وأسلوبه ووصفه وكانوا يستغنون بذلك عن القتال ونهب الأموال وسبي الذرية فلما مالوا عن ذلك معرضين علمنا أنه معجزة حق وبرهان صدق جاء من عند الله تعالى لا تدفع حججه ولم يؤت نبي من الأنبياء مثل هذا..."[٤].

ما ذكره ابن الزاغوني في نهاية تقريره لأوجه إعجاز القرآن من أن عجز البشر عن أن يأتوا بمثل هذا القرآن يدل على أنه من عند الله تعالى هو الوجه

---

[١] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٥٨٨.

[٢] المصدر السابق: ٥٨٩.

[٣] المصدر السابق نفسه: ٥٨٩.

[٤] المصدر السابق: ٥٨٩.

الإجمالي لدلالة القرآن العظيم على صدق النبوة كما قال تعالى: ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا﴾ (الإسراء: ٨٨)، وبيان ذلك أن الله تعالى أمر نبيه في غير ما آية من القرآن[١] أن يتحدى الناس كلهم بأن يأتوا بمثله أو بشيء منه ولما لم يستجيبوا له علم عجزهم لاسيما والدواعي حاضرة وقوية، يقول الإمام الخطابي: "بقي النبي صلى الله عليه وسلم يطالبهم به مدة عشرين سنة مظهرًا لهم النكير زاريًا على أديانهم مسفهًا آراءهم وأحلامهم حتى نابذوه وناصبوه الحرب فهلكت فيه النفوس وأرتعت المهج وقطعت الأرحام وذهب الأموال ولو كان ذلك في وسعهم... لم يتكلفوا هذه الأمور الخطيرة..."[٢].

أما ما ذكره المصنف من الأوجه الثلاثة: النظم والإخبار بالغيب وسلامته من التناقض، فهي بعض الأوجه التي يذكرها العلماء لبيان أسباب عجز الناس عن الإتيان بمثل القرآن، يقول الرازي: "اختلف الناس في الوجه الذي لأجله كان القرآن معجزًا فقال بعضهم هو الفصاحة وقال بعضهم هو الأسلوب وقال ثالث: هو عدم التناقض وقال رابع هو اشتماله على العلوم الكثيرة وقال خامس هو الصدق وقال سادس هو اشتماله على الإخبار عن الغيوب"[٣].

ويجب أن يعلم هنا أن لا خلاف بين العلماء بأن كل هذه الوجوه أو أغالبها على الأقل من آيات إعجاز القرآن الكريم وإنما خلافهم حول الوجه الذي تحدى الله به العباد: هل هو نظم القرآن فقط أم أنه المعاني التي تضمنها القرآن؟ والذي عليه أكثر علماء النظر[٤] أن التحدي وقع في النظم والأسلوب لأنها هي القدر

---

[١] "القصص": ٤٨-٥٠، "هود": ١٣-١٤، "يونس": ٣٨،٣٩، "الطور": ٢٩-٣٤، "البقرة": ٢٣-٢٤.

[٢] "بيان إعجاز القرآن" للخطابي: ٢١-٢٢.

[٣] "مفاتيح الغيب" للرازي: ١٩٥/١٧.

[٤] "بيان إعجاز القرآن" للخطابي: ٢٢-٢٤.

المشترك بين آيات القرآن ولأن النبي صلى الله عليه وسلم في بداية الدعوة لم يترل عليه إلا القليل من القرآن ومع ذلك فهذا القليل هو برهان دعوته فدل ذلك على أن قليل القرآن وكثيره في هذا سواء، يقول محمود شاكر: "وإذن فإقرارهم من وجه النظم والبيان أن هذا القرآن هو كلام رب العالمين دليل يطالبهم بالإقرار بصحة ما جاء به... أما صحة ما جاء فيه فليست هي الدليل الذي يطالبهم بالإقرار بأن نظم القرآن وبيانه مباين لنظم البشر وبيانهم وأنه بهذا من كلام رب العالمين"[1].

ثم إن المصنف أورد للمخالفين شبهتين وأجاب عنهما:

الشبهة الأولى: قولهم: "إن ما جاء به صاحبكم ممكن جائز غير خارق للعادة وقد أتى بمثله ناس كثيرون... لكن روى بنقل الآحاد وتناساه الناس على تقادم الأزمان أو تركوه لقلة الحفاوة به أو تواطئ أهل ملتكم على كتمانه ومحوه والمنع من نقله..."[2]، وأجاب عن ذلك بأن مثل هذا ممكن أن ينعكس عليهم فيدعي أن هناك من ظهرت على يديه مثل آيات موسى عليه السلام ثم قال: "ومثل هذا قول لا يجوز سماعه ولا يلتفت إليه بحال لأن فيه إبطال الشرائع بأسرها – يقصد أن المعجزات لو جاز ظهورها على يد الكذاب لبطل تمييز الصادق من الكاذب – ولأنه كان مثل هذا واقعًا من واحد من الناس لم يجز أن يتوالى على كتمانه ويخفى أمره مع اهتمام الناس بمثله.."[3] ثم ذكر أن هناك من حاول الإتيان بمثل القرآن ونقل إلينا خبره كمسلمة الكذاب.

وجواب ابن الزاغوني يتضمن أمران:

أحدهما أن ظهور مثل القرآن على يد الكاذب غير ممكن لأنه مدعاة لإبطال الشرائع، وحقيقة هذا الكلام أن امتناع الإتيان بمثل هذا القرآن ليس لأنه في نفسه

---

[1] "الظاهرة القرآنية": ٢٨، من مقدمة محمود شاكر.

[2] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٥٩٥.

[3] المصدر السابق: ٥٩٦.

غير مقدور للبشر وإنما لأن هذا الأمر يفضي لعجز الرب تبارك وتعالى عن تصديق الرسل، وقد تقدم أن جنس آيات الأنبياء خارجة عن قدرة الإنس والجن فليست من جنس ما يظهر على يد السحرة والكهان.

والثاني: أن كتمان مثل هذا الأمر غير ممكن في العادة وهذا حق قطعًا وبناءً عليه كان الخبر المتواتر من مصادر العلم لأنه لا يجوز التواطئ على الكذب في مثله.

الشبهة الثانية: قولهم: "إنما أعرضوا عن ذلك إهوانًا بالأمر وقلة مبالاة به..."[1]، وأجاب عن ذلك بأن قال: "وأما تركه لهوانه فمحال من جهة أنه قد اجتهد الأكابر في مثل شيء منه فعجزوا وكيف يستهان بمثله وقد ثبت لصاحبه الدولة والملك ودانت له الأمم وذلت له البرية وقهرهم بالسيف..."[2]، وهذا رد لشبهتهم ببيان واقع الحال وأنه كان قطعًا على خلاف ما ادعوه وكفى بذلك إبطالاً لقولهم.

في نهاية هذا المبحث نقول:

إن ابن الزاغوني في باب النبوات كان قريبًا جدًا من طريقة الأشاعرة في المسائل والدلائل، وهي في الجملة سايرة على درب أهل السنة في هذا الباب، وإنما الخلاف معهم في بعض التفاصيل كما أن كلام المعتزلة أيضًا في هذا الباب مستقيمًا في الجملة، فإن الجميع في النهاية متفق على إثبات نبوته صلى الله عليه وسلم وأنه قد أُتي من المعجزات ما قامت به الحجة على الخلق كلهم، وهذا هو لباب الباب.

---

(١) "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٥٩٧.

(٢) المصدر السابق نفسه.

الفصل السادس:

مسائل الوعيد، وهي:

المسألة الأولى: إنفاذ الوعيد؟

المسألة الثانية: ثبوت الشفاعة لأهل الكبائر؟

المسألة الثالثة: قبول التوبة؟

المسألة الرابعة: ثبوت الحساب والوزن؟

المسألة الخامسة: ثبوت عذاب القبر ونعيمه؟

المسألة السادسة: ثبوت السؤال بالقبر؟

المسألة السابعة: فناء الجنة والنار؟

الفصل السادس:

مسائل الوعيد.

لما وقعت الفتن أواخر عهد الخلافة الراشدة واقتتل الصحابة خاض الناس في حكم أصحاب الجمل وصفين؟! ومن ثم تكلموا في حكم مرتكب الكبيرة؟ في الدنيا وفي الآخرة، فكفره الخوارج وحكموا بتخليده في النار وقابلهم في ذلك المرجئة القائلين لا يضر مع الإيمان ذنب، وقال أهل العلم: الكبيرة ما لم تكن شركًا أكبر أو كفرًا أكبر لا تزيل الإيمان ولا تحيط بصاحبها فتخلده في النار بل هو في مشيئة الله تعالى إن شاء غفر له وإن شاء عذبه ثم ينجيه الله بما معه من إيمان ويدخله الجنة، هكذا كانت أقوال الناس حتى ابتدع واصل بن عطاء المترلة بين المترلتين ووافق الخوارج في مآل صاحب الكبيرة[1] ونشأت فرقة المعتزلة على إثر هذا الخلاف وأصبحت مع الخوارج فرقًا وعيدية وجهتهم القنوط من رحمة الله تعالى.

ومن فروع هذا الخلاف مسائل ذكرها ابن الزاغوني وهي كالتالي:

المسألة الأولى: يقول المصنف: "لا يجب على الله تعالى فعل الوعيد في حق أرباب الذنوب والكبائر وأنه إن شاء عذهم وإن شاء غفر لهم... وقالت المعتزلة: وعيد الله على الذنوب واجب لا يحسن العفو عنه..."[2]، واستدل على ذلك بالنقل والعقل: "أما النقل فمنه قوله تعالى: ﴿**إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء**﴾ (النساء: ٤٨)، فوجه الدليل أنه نص على أن المشرك لا يغفر له ومن عدم الشرك في حقه فهو موقوف في المغفرة على المشيئة.."[3]، وأجاب عن قولهم أنها محمولة على التائب: بأن التوبة تمحو الذنب لقوله صلى الله عليه وسلم: "التوبة تجب ما قبلها"[4].

---

[1] "المقالات" للأشعري: ١٠٩.

[2] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٥٣٣.

[3] المصدر السابق: ٥٣٣.

[4] المصدر السابق: ٥٣٤، والحديث عند أحمد في المسند: (١٩٨/٤) برقم: ١٧٨١٢ من حديث عمرو بن العاص.

"والطريقة الثانية: المعقول وهو أنه قد ثبت أن الله تعالى موصوف بأحسن الصفات... ومعلوم أن من أوعد بعقاب.. وأنه إن عفا وغفر فإنه أولى بالحمد والثناء وهو من المحاسن الممدوحة"[1].

ثم قال: "واحتج المخالف بقوله تعالى: ﴿ومن يقتل مؤمنًا متعمدًا فجزاؤه جهنم خالدًا فيها وغضب الله عليه ولعنه وأعد له عذابًا عظيمًا﴾ (النساء: ٩٣). وأجاب عن ذلك بأمرين:

١- أن هذا هو جزاؤه وهو موقوف على المشيئة.

٢- أنها منسوخة عند عامة العلماء بقوله تعالى: ﴿إن الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء﴾ النساء: ٤٨.

وما ذهب إليه المصنف هو الحق الذي عليه إجماع أهل السنة والجماعة وأئمة السلف يقول الإمام أبو عثمان الصابوني: "ويعتقد أهل السنة أن المؤمن وإن أذنب ذنوبًا كثيرة صغائر وكبائر فإنه لا يكفر بها وإن خرج عن الدنيا غير تائب منها ومات على التوحيد والإخلاص فإن أمره إلى الله تعالى: إن شاء عفا عنه وأدخله الجنة يوم القيامة سالمًا غانمًا غير مبتلى بالنار.."[2] والأصل في هذا آية النساء أما حملها على التائب فلا يصح لأنه لا معنى للتفصيل حينئذ فإنه حتى المشرك إذا تاب تاب الله عليه، وقد ساق اللالكائي نحو ثلاثين حديثًا عن النبي صلى الله عليه وسلم بعضها مخرج في البخاري ومسلم عقدها تحت باب: ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في أن المسلمين لا تضرهم الذنوب التي هي كبائر إذا ماتوا عن توبة من

---

[1] المصدر السابق: ٥٣٤.

[2] "عقيدة السلف" للصابوني: ٢٧٦.

غير إصرار ولا يوجب التكفير وإن ماتوا عن غير توبة فأمرهم إلى الله عز وجل إن شاء عذبهم وإن شاء غفر لهم[1].

أما جواب المصنف عن آية قتل المؤمن متعمدًا فهو جواب سديد فإن نسخها مروي عن عمر وابن عمر وعبدالله بن عمر بن العاص وابن عباس من الصحابة وعن مجاهد وسعد بن جبير وعكرمة وأبي مجلز من التابعين[2]، وكذلك قول المصنف أن هذا الجزاء موقوف على المشيئة قد قال به ابن أبي مجلز ثم إن الكلام في الوعيد من حيث الجملة أما خصوص القتل فالراجح ما تقدم والخلاف موجود كما نقله أبو يعلى[3].

* * *

المسألة الثانية: يقول المصنف: "يجوز أن يخرج الله تعالى المذنبين من النار بالشفاعة قبل استيفاء جزائهم على ذنوبهم ويخرجهم بعد استيفاء أجزيتهم، وذهبت طوائف من المعتزلة إلى أنه لا يجوز أن يخرج الله من النار من دخلها بذنبه[4].

"والدلالة على ذلك ما روي عن النبي أنه قال يخرج الله تعالى أقوامًا من النار بعدما امتحشوا وصاروا فحمًا فيلقون في نهر يقال له ماء الحياة فينبتون فيه كما تنبت الحبة في حميل السيل ثم يدخلهم الله الجنة يدعهم أهل الجنة الجهنميون"[5].

ثم ساق بعض آحاديث الشفاعة المشهورة، وهذه الأحاديث تبلغ حد التواتر المعنوي أوردها اللالكائي بأسانيدها[6] ومع هذا انكرتها المعتزلة في حق المذنبين وحملتها على التائبين بناءً على أن الفاسق عندهم مخلد في النار والعياذ بالله، وهذا رأي ترده النصوص وإجماع الأمة قبل ظهور الخوارج والمعتزلة.

---

(1) "شرح أصول السنة" للالكائي: ١١٢٩/٣.

(2) "شرح أصول السنة" للالكائي: ١١٢٢/٣-١١٢٦، "المعتمد" لأبي يعلى: ٢٠٢.

(3) "المعتمد" لأبي يعلى: ٢٠٢.

(4) "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٥٤١.

(5) المصدر السابق: أخرجه البخاري: برقم: ٧٧٣، ومسلم: برقم: ١٨٢، وأحمد في مسنده: (٢٧٥/٢) برقم: ٧٧٠٣.

(6) "شرح أصول السنة" للالكائي: ١١٦٠/٣، انظر أيضًا "الاعتقاد" للبيهقي: ١٥٣.

* * *

المسألة الثالثة: يقول المصنف: "من تاب إلى الله تعالى من ذنوبه فتوبته مقبولة في الظاهر ونحكم له بالعدالة ولا يعاقبه الله تعالى على الذنب بعد التوبة منه، وذهبت طوائف من المعتزلة إلى أن الله تعالى لا يقبل التوبة ولا يسقط عقاب المذنبين بتوبتهم"[(١)].

"والدلالة على ما قلنا: قوله تعالى: ﴿إنما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فأولئك يتوب الله عليهم﴾ (النساء: ١٧)، وهذا نص في قبول الله تعالى التوبة _ ثم ساق الآيات الدالة على قبول توبة التائب _ حتى قال دليل آخر من جهة السنة: روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "الإسلام يجب ما قبله والتوبة تجب ما قبلها..."[(٢)].

وما قرره المصنف حق لا شك فيه إلا أن نقله للخلاف غير دقيق إذ لا أحد – والله أعلم – يقول: إن الله تعالى لا يتوب على من تاب بهذا الإطلاق إلا ما يحكى في توبة القاتل وإنما الخلاف عند المعتزلة في من تاب من بعض الذنوب مع إصراره على البعض الآخر: هل تصح توبته؟ على قولين[(٣)] والصحيح أنه ليس من شرط التوبة التوبة من جميع الذنوب لأن هذا أمر لا يكاد يتيسر إلا لقلة من الناس والنصوص عامة لا يجوز تقييدها ورحمة الله تعالى واسعة.

* * *

المسألة الرابعة: "ثبوت الحساب ووزن الأعمال"، فهو يقول: "الحساب حق يحاسب الله تعالى عباده ومن تحقيق الحساب وزن الأعمال... وذهبت المعتزلة إلى أن القول بالميزان باطل ومحال. والدلالة عليه قوله تعالى: ﴿فأما من ثقلت موازينه * فهو في عيشة راضية * وأما من خفت موازينه فأمه هاوية. . . ﴾

---

(١) "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٥٤٦.

(٢) المصدر السابق: ٥٤٦ – ٥٤٧، حديث عبدالله بن عمر وبن العاص أخرجه أحمد في "مسنده" مرفوعًا: (١٩٨/٤) برقم: ١٧٨١٢، صححه ابن تيميه في كتاب "الرد على البكري": ١٢، بلفظ "يهدم" بدل "يجب".

(٣) "شرح الأصول الخمسة" للقاضي عبدالجبار: ٧٩٠.

(الأعراف: ٨، ٩)"، وذكر حديث الميزان، وأن له كفتان ونصوص آخر. [١].
وأجاب عن حجة المعتزلة بأن الأعمال أعراض لا يصح وزنها بقوله: "هذا مخالف لنص القرآن والسنة التي رويناها فلا يلتفت إلى القياس والمعقول معها.."[٢].

وزن الأعمال حق ثابت بالكتاب والسنة قال تعالى: ﴿ونضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيء وإن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها وكفى بنا حاسبين﴾ (الأنبياء: ٤٧)، وفي حديث أبي هريرة – المتفق عليه – يقول النبي صلى الله عليه وسلم: "كلمتان خفيفتان على اللسان ثقيلتان في الميزان حبيبتان إلى الرحمن: سبحان الله وبحمده سبحان الله العظيم"[٣] بل نقل الحافظ ابن حجر عن أبي إسحاق الزجاج إجماع أهل السنة على أن الميزان حق وأن أعمال العباد توزن يوم القيامة[٤].

أما صفة الميزان فلم أجد فيها إلا أثر عن الحسن[٥]. وقد أحسن المصنف فيما أجاب به عن حجة المعتزلة فإن النصوص لا تعارض بآراء الرجال لاسيما وهم معترفون أن هذا الباب سمعي، ونحن في هذا الزمن نعلم أن حتى الأعراض يمكن وزنها فكل أحد يستطيع أن يعرف درجة حرارة جسمه.

* * *

المسألة الخامسة: "عذاب القبر ونعيمه"، يقول: "عذاب القبر ونعيمه حق... وذهبت طوائف من المعتزلة إلى أنه لا عذاب في القبر ولا نعيم. والدلالة على ذلك ما روي عن أبي سعيد الخدري قال شهدنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم

---

(١) "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٥٦٥.
(٢) المصدر السابق: ٥٦٦.
(٣) رواه البخاري: برقم (٦٤٠٦) ومسلم: برقم (٢٦٩٤).
(٤) "فتح الباري" لابن حجر: ١٣/٥٣٨.
(٥) "شرح أصول السنة" للألكائي: ١٢٤٥، "المقالات" للأشعري: ١٥٣، فإنه نسب القول بأن الميزان له لسان وكفتان إلى أهل الحق.

جنازة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا أيها الناس إن هذه الأمة تبتلى في قبورها،... الحديث"[1]- وبعد أن ساق الحديث بطوله - قال: وقد روي عذاب القبر ونعيمه عن النبي صلى الله عليه وسلم جماعة من الصحابة منهم عمر بن الخطاب وابن عمر والبراء بن عازب والمغيرة بن شعبة وأبو موسى الأشعري وعائشة وغيرهم من الصحابة رضوان الله عليه. وقد استدل أصحابنا في هذه المسألة بالتفسير في آيات من القرآن منها قوله تعالى: ﴿فإن له معيشة ضنكا﴾ (طه: ١٢٤)، وروى عن ابن عباس وجماعة قالوا: عذاب القبر ومنها قوله تعالى في قصة فرعون وأصحابه: ﴿أغرقوا فأدخلوا النار﴾ (نوح: ٢٥)، فذكر دخول النار بفاء التعقيب عقيب الغرق... وهذه المسألة مبنية على النقل دون العقل"[2].

عذاب القبر ونعيمه ثابت وقد ساق البيهقي الآيات والأحاديث المثبتة لذلك وكذلك فعل اللالكائي[3] بحيث توجب اليقين لكل من وقف عليها، وعذاب القبر من مسائل الإجماع عند أهل السنة والجماعة[4] حتى أن متأخري المعتزلة أثبتوه وأنكروا نسبة نفي ذلك إليهم[5].

* * *

المسألة السادسة: "السؤال في القبر"، يقول: "مساءلة منكر ونكير في القبر حق وذهبت المعتزلة إلى أن ذلك محال". ثم استدل بحديث ابن عمر: "مشى أبي عمر بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: أدن يا عمر فدنا رتوه ثم قال أدن يا عمر فدنا رتوه حتى وضع كفه على فخذ رسول الله فقال يا عمر كأني بك أول ليلة تخلو في قبرك كيف يأتيك ملكان أحدهما منكر

---

(١) أصل الحديث الذي ساق أخرجه أحمد في "المسند": (٣/٣) برقم: ١١٠١٣، وقال الهيثمي في مجمع الزوائد: ٤٨/٣، "رجاله رجال الصحيح".

(٢) "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٥٦٤.

(٣) "الاعتقاد" للبيهقي: ١٧٧، "شرح أصول السنة" للألكائي: ١٢٠٠/٣.

(٤) "المقالات" للأشعري: ٣١٨.

(٥) "شرح الأصول الخمسة" للقاضي عبدالجبار: ٧٣٠.

والآخر نكير... الحديث"[1]، وهذا الحديث أورده الذهبي في الميزان[2] وقال: "حديث منكر في منكر ونكير" فهو حديث ضعيف وكذلك ما ساقه المصنف من حديث أبي أمامة الباهلي في منكر ونكير فقد قال العراقي فيه: "إسناده ضعيف"[3]، والباب فيه أحاديث صحيحة مشهورة لكن بدون ذكر اسم الملكين[4]، أما ما نسبه إلى المعتزلة في إنكار سؤال منكر ونكير فالقاضي عبدالجبار يثبت سؤال الملكين منكر ونكير ويدلل على ذلك بالسمع والعقل[5].

* * *

المسألة السابعة: "فناء الجنة والنار"، يقول المصنف: "نعيم أهل الجنة دائم لا انقطاع له ولا انتهاء ولا فناء وكذلك عقوبة الكفار في النار على سبيل الخلود لا زوال له. وذهبت طائفة من المعتزلة إلى أن نعيم أهل الجنة وعذاب الكفار متقطع زائل ويمضي على الجنة والنار زمان لا يبقى فيهم أحد"[6] واستدل على دوام نعيم أهل الجنة بقوله تعالى: ﴿خالدين فيها لا يبغون عنها حولا﴾ (الكهف: ١٠٧)، وقوله تعالى: ﴿عطاءً غير مجذوذ﴾ (هود: ١٠٨)، أي غير ممنوع، أما في دوام عذاب أهل النار فبقوله تعالى: ﴿لا يقضى عليهم فيموتوا ولا يخفف عنهم من عذابها كذلك نجزي كل كفور﴾ (فاطر: ٣٦)، ثم قال: "ويؤكد هذا ويوضحه ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "إذا استقر أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار أتى بالموت في صورة كبش أملح فيوقف بين الجنة والنار ثم يقال لهم أتعرفون هذا فيقولون نعم يارب هذا الموت فيذبح ثم يقال: يا أهل النار خلود بلا موت ويا أهل الجنة خلود بلا موت"[7]"[8].

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٥٥٩، والحديث أخرجه أحمد مختصرًا: (١٧٢/٢) برقم: ٦٦٠٣١، والبيهقي في "الاعتقاد": ١٣٥، وقال: ترد به مفضل... وقد رويناه من وجه آخر عن ابن عباس ومن وجه آخر صحيح عن عطاء بن يسار عن النبي مرسلا.

[2] "الميزان" للذهبي: ٥٣٧/٤.

[3] "تخريج الإحياء" للعراقي: ٤٧٦/٤.

[4] "الاعتقاد" للبيهقي" ١٧٨.

[5] "شرح الأصول الخمسة" للقاضي عبدالجبار: ٧٣٤.

[6] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٥٥٣.

[7] رواه البخاري: برقم: ٤٤٥٣، ومسلم: برقم: ٢٨٤٩.

[8] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٥٥٤.

الأقرب في هذا أن يفرق بين دوام نعيم أهل الجنة ودوام عذاب الكفار فإن الأول لا خلاف بين سلف الأمة على دوامه وإنما يخالف فيه الجهم بن صفوان وحده[1]، والعلاف يزعم أن حركات أهل الجنة والنار لها آخر وغاية بناء على مذهبه في انتهاء مقدورات الله تعالى[2] وهو على كل حال لا يقول بانقطاع نعيم أهل الجنة بل هو يزعم أنهم إذا انتهوا إلى آخر الحركات جمعت فيهم اللذات كلها لكن شبهت الجهم والعلاف واحدة فالأصل الذي بنى عليه الجهم بدعته يوافقه عليه العلاف بل هو أصل مشترك بين كل المتكلمة النفاة بما فيهم المتكلمة المنتسبون لأهل السنة من الكلابية والأشعرية والماتريدية والكرامية ومن وافقهم من أتباع الأئمة كالقاضي أبي يعلى وابن عقيل وابن الزاغوني، ولذلك لما أورد المصنف شبهتهم القائلة: "قد ثبت بطريق القطع واليقين أن نعيم الجنة والنار مخلوق وكل مخلوق لا محالة له بداية وكل ما له بداية فله نهاية وليس تمنع النهاية إلا مع امتناع البداية ولهذا تفرد الباري تعالى بعدم البداية والنهاية لأنه قديم واجب بقاؤه بذاته فلا يجوز عليه التغيير والزوال[3] فاقتضى ذلك أن يكون لكل واحد من النعيم المخلوق والعذاب المخلوق آخر".

قال – ابن الزاغوني –: "والجواب: أن القياس يقتضي ذلك"[4] فسلم لهم القياس ومنعه شرعًا وذلك لأنهم جميعًا يشتركون بالقول: بأن الحوادث لها أول ويمتنع تسلسلها في الماضي وهذا أحد مقدمات دليلهم في إثبات الصانع فكان لازم هذا بالقياس أن يقولوا مثله في المستقبل كما هي الحجة التي أوردها المصنف لهم.

---

(١) "المقالات" للأشعري: ٣٥٥.

(٢) المصدر السابق: ٣٥٥.

(٣) "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٥٤٤.

(٤) المصدر السابق: ٥٤٤.

فمن لم يرفع رأسًا بالنصوص وإجماع الأمة كالجهمية المارقة طردوا قياسهم العقلي أما من كان ملتزمًا بالشرع فلم يمكنه ذلك فتناقض كالمصنف وأمثاله من متكلمة أهل السنة.

وقد سبق القول أن الصحيح القول بتسلسل الحوادث في الماضي والمستقبل كما هو مقتضى قول أهل السنة في صفات الله تعالى الفعلية: أنه تعالى لم يزل يتكلم إذا شاء و لم يزل فعالاً لما يريد.

والعجيب أن المصنف قد كشف الشبهة وحلها في هذا المقام مع تمسكه بها عقلاً حيث يقول: "ولأن نعيم أهل الجنة تتجدد أجزاؤه جزءًا بعد جزء وشيئًا بعد شيء فكل واحد من آحاده يوجد ويزول وله أول وله آخر فأما النهايات في أعداده فهو أمر أخبر الله تعالى أنه لا انتهاء له فعلامة الحدث موجودة في حقه وإنما يكون كما ذكروا أن لو قلنا عين الشيء من نعيم الجنة لا يزول..."[1].

أما فناء النار فهو قول نسب إلى بعض السلف وليس القول به شعار لأهل البدعة أو علامة لمفارقة السنة وإنما السؤال هل هو خلاف معتبر أم هو نوع شذوذ لا يعتد به؟ والأخير هو الصحيح لأمرين: الأول: أن ما نسب إلى بعض الصحابة من القول بزوال عذاب الكفار وخروج أهلها منها إنما ذكر عن عمر رضي الله عنه كما في تفسير عبد بن حميد من رواية الحسن عن عمر وهو منقطع كما أفاد بذلك ابن حجر في "الفتح"، قال: "ولفظه لو لبث أهل النار في النار عدد رمل عالج لكان لهم يوم يخرجون فيه"- وعن ابن مسعود: "ليأتين عليها زمان ليس فيها أحد"، قال عبيد الله بن معاذ راويه: "كان أصحابنا يقولون: يعني به الموحدين" قلت: وهذا الأثر عن عمر لو ثبت حمل على الموحدين. وقد مال بعض المتأخرين إلى هذا القول

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٥٥٥.

السابع ونصره بعدة أوجه من النظر وهو مذهب رديء مردود على قائله وقد أطنب السبكي الكبير في بيان وهائه فأجاد[1]". فتبين أن هذا القول شاذ وإن قاله من قاله من المتأخرين[2] بل إجماع المسلمين – كما نقله أبو الحسن الأشعري في "المقالات" – على خلافه، وليس عند هؤلاء إلا الإتكاء على ما ورد في سعة رحمة الله تعالى وأنها وسعت كل شيء، ويرد عليهم من وجهين: الأول: أن هذه عمومات لا تعارض الخاص كما هو مقرر في "الأصول" فكل يبقى على بابه. والثاني: أن يقال: إن رحمة الله تعالى شملتهم في الدنيا ولكنهم لم يشكروها وقد يكون عند الله تعالى عذابًا أشد في الآخرة لكنه دفعه عنهم.

أما شبهتهم من المعقول فقد أجاد المصنف في جوابها حيث يقول: "إن الطائع ينوي أنه لو بقي على التأبيد لما خرج عن عبادة الله عز وجل وعن طاعته وكذلك الكافر ينوي أنه لا يزول عن خلافه وهذا اعتقاد دائم فقابله العذاب الدائم والنعيم الدائم"[3].

يقول الإمام أحمد: "وقد خلقت النار وما فيها وخلقت الجنة وما فيها، خلقهما الله عز وجل ثم خلق الخلق لهما لا يفنيان ولا يفني ما فيهما أبدًا. فإن احتج مبتدع بقوله: ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ (القصص: ٨٨)، ونحو هذا من متشابه القرآن، قيل له كل شيء مما كتب الله عز وجل عليه الفناء والهلاك هالك والجنة والنار خلقهما الله عز وجل للبقاء لا للفناء ولا للهلاك وهما من الآخرة لا من الدنيا"[4]، وليس بعد كلام هذا الإمام كلام ولكن موجز ما سبق:

---

[1] "الفتح" لابن حجر: ١١/٤٢١-٤٢٢.

[2] ينظر: "شرح الطحاوية" لأبي العز: ٢/٦٢٤.

[3] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٥٥٥.

[4] "السنة": ٤٨.

أنه لم يثبت عن أحد من الصحابة أنه نص على أن الكافرين يخرجون من النار أما من دونهم فإن ثبت فكلامهم ليس بحجة ومقابلة النصوص الثابتة بالرأي المعقول ليس من هدي سلف الأمة بل هو شعار أهل البدعة والهوى.

وما قرره المصنف في هذا المبحث هو ما نجده عند عامة الأشاعرة وهم في هذا قائلين بقول أهل السنة والجماعة لا يكاد يعرف لهم قولاً يخالف مذهب أهل السنة في هذا الباب.

* * *

الفصل السابع:

الإمامة، وفيه المسائل التالية:

المسألة الأولى: حكم نصب الإمام؟

المسألة الثانية: بما تثبت الإمامة؟

المسألة الثالثة: ترتيب الأربعة رضي الله عنهم في الخلافة؟

المسألة الرابعة: ما يوجب خلع الإمام؟

المسألة الخامسة: حكم أهل البدع المغلظة؟

الفصل السابع:

الإمامة

الإمامة العظمى ـ كما يعرفها الماوردي ـ "موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"[1]، وهي في الأصل من أبواب الأحكام العملية إلا أن المصنفين في "العقائد" درجوا على ذكرها في مؤلفاهم لأنها من المسائل التي خالف فيها الشيعة والخوارج وغيرهم من أهل الفرقة والبدعة كأهل الاعتزال.

وعلى هذا المنوال سار ابن الزاغوني وضمنه المسائل التالية:

المسألة الأولى: حكم نصب الإمام؟

يقول المصنف: "ونصبة الإمام القائم بذلك فرض على الكفاية ومتى اجتمعت الأمة على ترك إمام ينصبونه عصو كلهم وأثموا. وذهبت طوائف من الدهرية والملحدة وغيرهم إلى أن ذلك غير واجب بحال ووافقهم على ذلك طائفة يسيرة من أهل الإسلام"[2].

ما قرره ابن الزاغوني من وجوب نصب الإمام هو قول أهل السنة قاطبة والسواد الأعظم من المسلمين وإنما خالف فيه شرذمة قليلة من أمثال النجدات من الخوارج والأصم[3] من المعتزلة، يقول الحافظ ابن حجر ـ نقلاً عن النووي وغيره: "أجمعوا على أنه يجب نصب خليفة... وخالف بعضهم كالأصم وبعض الخوارج فقالوا لا يجب نصب الخليفة"[4]، ويقول ابن حزم: "اتفق جميع أهل السنة وجميع المرجئة وجميع المعتزلة وجميع الخوارج على وجوب الإمامة... حاشا النجدات من الخوارج فإنهم قالوا: لا يلزم الناس فرض الإمامة..."[5].

---

[1] "الأحكام السلطانية" للماوردي: ٥.

[2] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٦٠١.

[3] هو محمد بن يعقوب بن يوسف الأموي أبو العباس الأصم كان مشهورًا بالحديث، توفي سنة: ٣٤٦هـ، ينظر: "تذكرة الحفاظ": ٨٦٠/٣.

[4] "فتح الباري" لابن حجر: ٢٠٨/١٣، "المقالات" للأشعري: ٣٤٣.

[5] "الفصل" لابن حزم: ١٤٩/٤، "شرح الأصول الخمسة" للقاضي: ٧٤٩، "المواقف" للإيجي: ٣٩٥.

وقد يستغرب من نقل المصنف لخلاف الدهرية والملحدة في مسألة شرعية الكلام فيها دائر مع أهل الإسلام لا غير لكن يعتذر له بأنه إنما أراد بيان أن هذا القول خارج عن مقالة أهل الإسلام وإنما استفاده من قال به من قبل هؤلاء الملاحدة.

وقد استدل المصنف على وجوب الإمامة بدليلين:

أحدهما نقلي وهو قوله تعالى: ﴿إني جاعل في الأرض خليفة﴾ (البقرة: ٣٠)، "فأخبر الله تعالى أنه ينصب من يستخلفه في أرضه والاستخلاف إنما هو على أمر يراد حفظه وإصلاحه وتقويمه... وهذا تنبيه من الشرع أن الله تعالى لم يترك الأرض مهملة عن ناظر مباشر ينوب عن الله تعالى بإقامة شرعه واستيفاء حقه"[(١)]. ويقول المصنف: "ومما يحقق هذا أن الله تعالى تلا ذلك في حق هذه الأمة بإجرائهم على سنن الأمم السالفة في ذلك بقوله تعالى: ﴿وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا﴾ (النور: ٥٥)، حتى قال: وهذه الآيات تدل على حسن الاستخلاف والتنبيه على المقصود به، وما هذا سبيله أقل أحواله أن يكون فرضًا على الكفاية"[(٢)].

وهذا الذي استنبطه المصنف من أن الآيات التي ساقها تدل في أقل أحوالها على فرضية الإمامة على الكفاية من جهة أنها حسنة ويحصل بها مقصود الإمامة وأنها سنة ماضية في جميع من غبر من الأمم غير ظاهر بل غاية الدليل المذكور أن يدل على استحباب الإمامة.

---

(١) "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٦٠٢.

(٢) المصدر السابق: ٦٠٢.

وكان الأولى به أن يستدل بالنصوص الكثيرة التي تأمر بنصب الأمير فيما خطبه دون الإمامة العظمى بكثير كقوله صلى الله عليه وسلم: "إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم"[1]، وبالنصوص التي أوجبت طاعة الأئمة وحرمت الخروج عليهم كقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم﴾ (النساء: ٥٩)، وكقوله صلى الله عليه وسلم: "من خلع يدًا من طاعة لقي الله يوم القيامة لا حجة له ومن مات وليس في عنقه بيعه مات ميتة جاهلية"[2]. وأمثال هذه النصوص، فيكون وجوبه في الإمامة العظمى من باب الأولى.

الدليل الثاني عقلي ونقلي: "وهو أن الله تعالى جمع العالم على افتقارهم إلى من يسوسهم ويرعاهم ويكون مقدمًا عليهم وأن الناس عند إهمال ذلك يتسارعون إلى الظلم... ولهذا لم يخل عصر من الأعصار ولا وقت من الأوقات إلا وفيهم مقدم يرجعون إلى طاعته.. إلى وقتنا هذا وحث الشرائع على ذلك وأقرت شريعتنا عليه وأجمعوا بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على إقامة الخلفاء بعده من غير نكير وإذا ثبت هذا شرعًا وعقلاً واجتمع الناس عليه كان من خالف الإجماع راكبًا للضلال خارقًا للإجماع لا يعتد بقوله"[3].

وما سطره المصنف في هذا الدليل حق لا شك فيه "فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم البعض... ولا يتم ذلك إلا بقوة وإمارة وكذلك سائر ما أوجبه الله تعالى من الجهاد والعدل وإقامة الحج والجمع والأعياد ونصر المظلوم وإقامة الحدود لا تتم إلا بالقوة والإمارة.."[4] ، وعليه فإن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وإجماع المسلمين بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه

---

[1] أخرجه أبو داود في "سننه": برقم: ٢٦٠٨: (٨١/٣)، وصححه الألباني في السلسلة برقم: ١٣٢٢: (٣١٤/٣).

[2] أخرجه "مسلم" من حديث ابن عمر : (١٤٧٨/٣) برقم: ١٨٤٩.

[3] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٦٠٣.

[4] "السياسة الشرعية" لابن تيميه: ١٦١.

وسلم كاف للدلالة عليه مغنٍ عن سواه، يقول ابن حجر الهيثمي: "اعلم أيضًا أن الصحابة رضي الله عنهم أجمعوا على أن نصب الإمام بعد انقراض زمن النبوة واجب بل جعلوه أهم الواجبات حيث اشتغلوا به عن دفن رسول الله صلى الله عليه وسلم واختلافهم في التعيين لا يقدح في الإجماع المذكور"[1].

* * *

المسألة الثانية: أن الإمامة في قريش:

يقول ابن الزاغوني: "الإمامة تختص بقريش دون سائر الناس وذهبت طوائف من الخوارج وغيرهم أنها لا تختص بقريش وهي صحيحة من سائر الناس وذهبت طوائف الشيعة إلى أنها تختص بآل علي رضي الله عنه دون سائر الناس..."[2].

كون الإمام من قريش شرط عند أهل السنة والجماعة والأشاعرة[3] إلا أن الجويني من الأشاعرة قد جعل الأمر محتملاً[4] إتباعًا لبعض المعتزلة[5] الذين وافقوا الخوارج، يقول ابن جرير الطبري: "وكان الخبر قد تواتر بالذي ذكرناه — أي اختصاص قريش بالخلافة — من فعل المهاجرين والأنصار من غير إنكار منهم إلا من شذ وانفرد.. كان معلومًا بذلك أن لا حظ لغيرها فيها"[6]، ويقول الإمام الخطابي تعليقًا على حديث أنس رضي الله عنه: "هذا في الأمراء والعمال دون الخلفاء والأئمة فإن الحبشة لا تولي الخلافة ولا يستخلف إلا قريش لما جاء في الحديث. وقد ذهب بعض المتكلمين إلى أن الخلافة قد يجوز أن تكون في سائر قبائل العرب وفي أفناء العجم وهذا خلاف السنة وقول الجماعة"[7].

---

[1] "الصواعق المحرقة" : ٧-٨.

[2] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٦٠٦.

[3] "المواقف" للإيجي: ٣٩٨.

[4] "الإرشاد" للجويني: ٣٥٩.

[5] "الفصل" لابن حزم: ٧٤/٤، "المقالات" للأشعري: ٣٤٤.

[6] "التبصرة" للطبري: ١٥٥.

[7] "أعلام الحديث" للخطابي: ٢٣٣٤/٤.

ويقول القاضي عياض: "اشتراط كونه قرشيًا هو مذهب العلماء كافة وقد احتج أبو بكر وعمر رضي الله عنهما على الأنصار يوم السقيفة فلم ينكره أحد وقد عدها العلماء من مسائل الإجماع ولم ينقل عن أحد من السلف فيها قول ولا فعل يخالف ذلك وكذلك من بعدهم في جميع الأعصار ولا اعتداد بقول النظام ومن وافقه من الخوارج وأهل البدع أنه يجوز كونه من غير قريش.."[1].

وقد استدل المصنف على ذلك بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: "الخلافة في قريش ما بقي من الناس إثنان"[2]، وبأن "الخلافة تستدعي انقياد الناس وإتباعهم الإمام وقهر أرباب الرئاسات وأرباب الأنساب... وصحة الانقياد والاستجابة إليه إنما تكون لمن هو أعلى منصبًا وأجل قدرًا وأشرف نسبًا... واتفق الناس أن الشرف في البيت والخصال المعظمة والخلائق الحميدة تختص بقريش..."[3].

ويمكن أن يستدل على ذلك بقول النبي صلى الله عليه وسلم: "الناس تبع لقريش في هذا الشأن مسلمهم تبعًا لمسلمهم وكافرهم تبعًا لكافرهم"[4]، وبقوله صلى الله عليه وسلم: "إن هذا الأمر في قريش لا يعاديهم أحد إلا كبه الله في النار على وجهه ما أقاموا الدين"[5]، وأمثال هذه الآثار الدالة على اختصاص قريش بها.

ثم إن المصنف قد أبطل قول الشيعة بأن الإمامة تختص بآل علي رضي الله عنه حيث يقول: "فإنه لا يخلو أن يكون وجوب ذلك إما بنص أو إجماع أو قياس لا يجوز أن يكون ذلك بنص لأنه لو كان لنقل واشتهر ولو روي ما خالفه أحد

---

[1] شرح النووي "لمسلم" : ٢٠٠/١٢.

[2] أخرجه البخاري برقم: ٧١٤٠(١١٤/١٣) ومسلم برقم: ١٨٢٠ (١٤٥٢/٣)، بلفظ: "لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقي منهم اثنان".

[3] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٦٠٧.

[4] "البخاري" برقم: ٣٤٩٥ مع الفتح (٥٢٦/٦)، و"مسلم" برقم: ١٨١٨: (١٤٥١/٣).

[5] "البخاري" رقم: ٣٥٠٠، (الفتح: ٥٣٢/٦) وأحمد في "المسند": (٩٤/٤) برقم: ١٦٨٩٨.

ولما لم تثبت روايته ولا نقل بطل ادعاؤه، وقد اشتغل الناس برواية أحاديث فيما دون هذا مما لم يعم به البلوى فنقل تارة مستفيضًا وتارة بالآحاد وتلقته الأمة بالقبول وتارة بالآحاد ولم يطعن فيه طاعن... ولا يجوز أن يكون بالإجماع لأن كثر الأمة على خلاف ذلك... وممن وافق على ذلك علي بن أبي طالب وعامة الصحابة والتابعين ومن بعدهم من غير نكير فبطل بهذا ادعاء الإجماع ولو ادعى الإجماع على ضده لكان ذلك سائغًا ولا يجوز أيضًا عندهم إثبات الإجماع... ولا يجوز أن يكون ذلك بالقياس لأنهم لا يرون القياس صحيحًا... وإذا بطلت هذه الوجوه عدمت الدلالة على ذلك فبقيت دعوى مجردة من حجة..."[1]، مضمون هذا الدليل أن مقالة الشيعة عارية من الدليل فلا نص لأنه لم ينقل ولا إجماع ولا قياس لأنهما لا يقران بهما.

ويمكن تقرير انتفاء النص على علي وأولاده[2] الذي تدعيه الشيعة بما يلي:

١- الإمامة عند الشيعة ركن من أركان الدين وما كان كذلك لابد أن يكون بيانه عامًا وظاهرًا لكل أحد بأن يكون ثابت بالإجماع والكتاب والسنة أي لا يجوز أن يكون نصًا خفيًا ولهذا كان من لوازم هذه المقالة القدح بعدالة الصحابة وادعاء نقص القرآن، وهو ما فعلوه، فإن لم ينقل فأي حجة على الناس؟ وهل يعقل أن الله تعالى الذي تكفل بحفظ الدين يترك أهم أركان دينه بمثل هذا الإهمال والخفية.

٢- يقول ابن حزم: "وبرهان ضروري وهو أن رسول الله مات وجمهور الصحابة رضوان الله عليهم حاشا من كان منهم في النواحي يعلم الناس الدين فما منهم أحد أشار إلى علي بكلمة يذكر فيها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نص عليه. ومن المحال الممتنع الذي لا يمكن البته اتفاق أكثر من عشرين ألف إنسان

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٦٠٩.

[2] "أصول الكافي" للكليني: باب ما نص الله ورسوله على الأئمة: ٢٨٦/١ وما بعدها.

متنابذي الهمم والنيات والأنساب على طي عهد عهده رسول الله صلى الله عليه وسلم إليهم..."[1] ثم لأي شيء يبايعون أبا بكر رضي الله تعالى عنه ويتركون عليًا رضي الله عنه وهو المنصوص عليه أتراهم يعملون ويصومون ويدفعون أموالهم وأنفسهم وأولادهم في سبيل الله تعالى ثم يبيعون دينهم لمن ليس لهم عنده رغبة ولا رهبة.

٣- أن الأحداث التي رافقت وفاة النبي صلى الله عليه وسلم قد نقلت بالأسانيد الثابتة مفصلة وليس فيها ما يشير إلى دعاوي الشيعة بل فيها ما يدل على بطلان قولهم حتمًا فإنهم معترفين بأن عليًا رضي الله عنه لم يظهر مقالتهم هذه وأن ظاهره كان مع جماعة الصحابة حتى مات رضي الله تعالى عنه، فإن قالوا كان يعمل التقية فقد جعلوه أول من ضيع أمر الله تعالى بينما سيرة علي رضي الله عنه المتواترة تخبرنا بأنه كان من أشجع الناس فلقد عرض نفسه للموت بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم مرات وحياته كلها حافلة بالجهاد والقتال للأعداء فلم يكن مستكينًا للباطل قط ولا راضيًا بالدنية البته لاسيما ونحن نعلم أنه قد زوج ابنته لعمر رضي الله عنه، وقد رأينا أبو بكر يقاتل المرتدين وعثمان يصبر على القتل ولا يسلمها وهما عندكم دونه بكثير.

٤- لما لم يعلن علي رضي الله عنه هذا النص لما تولى الخلافة وانحازت شيعته إليه وأصبح يقاتل أهل الشام والخوارج على أمور هي دون دعوى الإمامة التي هي ركن من أركان الدين كما تقولون.

٥- كثير من الصحابة من بني عبد مناف من بني أمية وبني هاشم وغيرهم لهم ميل قوي إلى علي رضي الله عنه ويختارون ولايته ولم يذكر أحد منهم هذا

---

[1] "الفصل" لابن حزم: ١٦١/٤.

النص المزعوم لا في ولاية أبي بكر ولا عمر ولا عثمان ولا حتى في ولاية علي رضي الله تعالى عنه.

وقد جرى تحكيم الحكمين ومع علي أكثر الناس فلم يكن في المسلمين من أصحابه فضلاً عن غيرهم من احتج في مثل هذا المقام الذي تتوفر فيه الهمم والدواعي على إظهاره وإشهاره، وقد احتجوا بقوله صلى الله عليه وسلم: "تقتل عماراً الفئة الباغية"[1].

٦- لمّا نص أبو بكر على عمر ما اختلف في ذلكم اثنان ولا وقع في ذلك خفاء وكذلك حيث نص عمر على ستة نفر من قريش ظهر ذلك و لم يجحده أحد، ورسول الله تعالى أفضل ومبادرة الخلق إلى أمره أكثر وتشوق النفوس إلى نقل ما صدر عنه أعظم بل إن نص معاوية على ابنه يزيد نقل واشتهر أفيعلم نص معاوية ويكتم نص رسول الله صلى الله عليه وسلم؟

٧- كيف يجوز شرعًا أو عقلاً أن يكون النص الذي به حجة الله تعالى على خلقه والحد بين الإسلام والكفر خفيًا لا يعلم به أحد إلا من يتناقلونه سرًا بينهم مع أن كل القرائن والدلائل تؤكد بطلان وجود هذا النص المدعى.

٨- قول الروافض بالنص على علي كقول من يزعم النص على العباس وأي طريقًا أبطلوا به النص على العباس كان به إبطال النص على علي بل إن كثير من فرق الشيعة تنازع الروافض في النص على كثير ممن يدعون إمامته حتى إن إمامهم الثاني عشر ينازعهم فيه عشرون فرقة والكل يزعم بطلان نص الآخر.

٩- المنقول عن أئمة أهل البيت في كتب الشيعة المعتمدة عندهم يبطل دعوى الشيعة بالنص:

---

[1] "البخاري" (١٧٢/١) برقم: ٤٣٦، "مسلم" (٢٢٣٥/٣) برقم: ٢٩١٦.

أ- جاء في "نهج البلاغة" أن عليًا رضي الله عنه قال – لما أراده الناس على البيعة: "دعوني والتمسوا غير فإننا مستقبلون أمرًا له وجوه وألوان لا تقوم له القلوب ولا تثبت عليه العقول وإن تركتموني فإني كأحدكم ولعلي أسمعكم وأطوعكم لمن وليتموه أمركم وأنا لكم وزيرًا خير مني لكم أميرًا"[1] فهل كان علي رضي الله عنه مخير بين الكفر والإيمان وهل كان يخير الناس بين الكفر والإيمان، بل كان يقول رضي الله عنه كما في – نهج البلاغة: "والله ما كانت لي في الخلافة رغبة ولا في الولاية إربة ولكنكم دعوتموني إليها وحملتموني عليها.."[2]. أفلم يكن رضي الله تعالى عنه راغبًا بنصرة الحق؟!

ب- يقول علي رضي الله عنه في "نهج البلاغة": "إنه بايعني القوم الذين بايعوا أبا بكر وعمر وعثمان على ما بايعوهم عليه فلم يكن للشاهد أن يختار ولا للغائب أن يرد وإنما الشورى للمهاجرين والأنصار فإن اجتمعوا على رجل سموه إمامًا كان ذلك رضى فإن خرج عن أمرهم خارج بطعن أو بدعة ردوه إلى ما خرج منه فإن أبى قاتلوه على إتباعه غير سبيل المؤمنين وولاه ما تولى"[3].

فهذا نص ثابت عندهم لأنه في "نهج البلاغة" الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه كما يزعمون لأنه من كلام المعصوم على وجه اليقين عندهم ودلالة هذا النص ظاهرة على أن عليًا يرى أن الإمامة مردها على الشورى وأن الصحابة متى أجمعوا على أحد لم يخرج عنهم إلا شقي مبتدع فإذن النص المزعوم لا يعلم عنه الإمام – المعصوم عندهم – شيئًا.

ج- جاء في "رجال الكشي" أن شيطان الطاق لما بدأ يشيع في الناس أن الإمامة محصورة بأناس من آل البيت مخصوصين دعاه زيد بن علي وقال له: "بلغني أنك تزعم أن في آل محمد إمامًا مفترض الطاعة قال شيطان الطاق: نعم وكان

---

[1] "نهج البلاغة": ١٣٦.

[2] المصدر السابق: ٣٢٢.

[3] المصدر السابق: ٣٦٦.

أبوك علي بن الحسين أحدهم فقال: وكيف وقد كان يؤتي بلقمة وهي حارة فيبردها بيده ثم يلقمنيها أفترى يشفق علي من حر اللقمة ولا يشفق علي من حر النار؟... "[1]

د- ولما بلغ جعفرًا ما يقوله شيطان الطاق قال: "لو شاء ظريف من مخاصميه أن يخصمه فعل؟ قال الراوي : كيف؟ فقال: يقول أخبرني كلامك هذا من كلام إمامك؟ فإن قال نعم كذب علينا وإن قال لا، قال له: كيف تتكلم بكلام لم يتكلم به إمامك ثم قال جعفر "إنهم يتكلمون بكلام إن أنا أقررت به ورضيت به أقمت على الضلالة وإن برئت منه شق علي، نحن قليل وعدونا كثير..."[2] وكأن هذه الجملة الأخيرة زيادة في النص لبيان أنه كان يتكلم بهذا على سبيل التقيه[3].

١٠- وجود هذا النص المزعوم يلزم منه ثلاثة أمور قد علم بطلانها قطعًا بضرورة العقل والدين:

أ- خيانة الصحابة الكرام للنبي صلى الله عليه وسلم، ومن هنا كان اهتمام سلفنا الصالح بإبراز فضائلهم وحقهم على الأمة.

ب- النقص في كتاب الله العظيم لأنه لا يمكن أن يبين الله لنا فيه مسائل الدين والطلاق ويترك أصل الدين وركنه على ما تدعي الرافضة بدون بيان.

ج- جواز أن يتواطئ أهل التواتر على الكذب لأن أمرًا كهذا لا يجوز أن يبينه النبي صلى الله عليه وسلم لقلة من الناس بل لابد أن يكون بيانه عامًا للناس كلهم لأنهم مخاطبون به جميعهم، فإذا بلغه النبي صلى الله عليه وسلم لعموم صحابته ولم ينقل إلينا كان هذا تواطئ منهم على الكذب وحاشاهم عن ذلك، واللازم الباطل لا يكون ملزومه إلا باطلاً.

* * *

---

(١) "رجال الكشي" : ١٨٦.

(٢) المصدر السابق: ١٩٠.

(٣) لمعرفة المزيد من الوجوه، ينظر: "أصول مذهب الشيعة" للقفاري: ٢/٧٩١-٨٤٥.

المسألة الثالثة: بما تثبت الإمامة؟

يقول المصنف: "الطريق الذي تستفاد به الإمامة إما النص وإما الإجماع"[1]، والأقوال في هذه المسألة يمكن إجمالها في ثلاثة:

الأول: أنها إنما تثبت بالنص لا غير وهو قول الشيعة[2].

الثاني: أنها إنما تثبت باختيار الأمة لا غير وذلك باجتهاد أهل الحل والعقد فيها واختيار من يصلح لها، وهذا قول المعتزلة[3] ونسبه البغدادي إلى جمهور أصحابه من الأشاعرة[4] وذهب إليه القاضي أبو يعلى من الحنابلة ونسبه إلى جماعة من أهل الحديث والمعتزلة والأشعرية[5]، والصحيح أن هذا قولهم في خلافة أبي بكر لا أنه قولاً عامًا لهم في كل أحد[6].

الثالث: أنها تثبت بالنص وباختيار الأمة وهو قول أهل السنة والجماعة وهو المشهور عن الأشاعرة[7]، وهذا هو اختيار المصنف وقوله "الإجماع" يريد به إجماع أهل الحل والعقد وهناك قول آخر يكتفي بجمهور أهل الحل والعقد، ولعل الراجح في هذا أنها تنعقد بمن إذا بايع تابعه الناس واستقر الأمر وهي تحصل عادة بموافقة جمهور أهل الحل والعقد[8] فإن بيعة أبي بكر رضي الله تعالى عنه في السقيفة لم تكن من جميع الصحابة لأن بعضهم لم يكن حاضرًا وقتها وعلى رأس هؤلاء علي رضي الله عنه، وكذلك عمر رضي الله عنه لم يجعل الشورى إلا في ستة من الصحابة.

---

(١) "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٦١٠.

(٢) "الفصول المهمة في أصول الأئمة" للحر العاملي: ١٤٢.

(٣) "شرح الأصول الخمسة" للقاضي: ٧٥٣.

(٤) "أصول الدين" للبغدادي: ٢٧٩.

(٥) "المعتمد" لأبي يعلى: ٢٢٣.

(٦) "شرح الطحاوية" لأبي العز: ٦٩٩/٢.

(٧) "الإبانة" للأشعري: ١٠٧ – ١٠٨، "شرح المواقف" للجرجاني: ٣٨٣.

(٨) "مختصر منهاج السنة" للغنيمان: ٦٩/١.

وعامة فقهاء أهل السنة على أن المتغلب صاحب الشوكة تصح إمامته إذا استقرت له الأمور قال الإمام أحمد: "في رسالة عيدروس بن مالك العطار: ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة وسمي أمير المؤمنين لا يحل لأحد يؤمن بالله أن يبيت ولا يراه عليه إمامًا عادلاً كان أو فاجرًا، فهو أمير المؤمنين"[1].

ومن فروع هذه المسألة:

ثبوت خلافة أبي بكر رضي الله تعالى عنه: هل كانت بالنص أم بالإجماع؟

يقول ابن الزاغوني: "اختلف أصحابنا فيه – أي أبي بكر – على وجهين:

أحدهما أنها ثبتت له بالإجماع وأنه لا يوجد من النبي صلى الله عليه وسلم نص في حقه ولا في حق غيره وهو قول الأكثرين.

والوجه الثاني: أنها ثبتت له بالنص الخفي..[2]"

وهذا الخلاف الذي حكاه عن أصحابه الحنابلة إنما كان نتيجة لاختلاف الروايات عن الإمام أحمد فإن له في ذلك روايتين إحداهما بالاختيار والثانية بالنص[3].

وقد ذهب الحسن البصري وجماعة من أهل الحديث إلى أنها ثبتت بالنص الخفي والإشارة ومنهم من قال بالنص الجلي[4] وذهب جماعة من أهل الحديث والمعتزلة[5] والأشعرية[6] إلى أنها ثبتت بالاختيار وإلى هذا الأخير مال ابن الزاغوني واستدل له بأمور:

---

(1) "المعتمد" لأبي يعلى: ٢٣٨.

(2) "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٦١٢.

(3) "المعتمد" لأبي يعلى: ٢٢٦.

(4) "شرح الطحاوية" لأبي العز: ٢/٦٩٨.

(5) "شرح الأصول الخمسة" للقاضي: ٧٥٣.

(6) "المواقف" للإيجي: ٤٠٠.

١- لو كان هناك نص لما وقع الخلاف بين الصحابة في يوم السقيفة[1].

٢- "ما روي عن عمر بن الخطاب أنه لما جرح وقيل له ألا تستخلف فقال: "إن استخلف فقد استخلف أبو بكر وإن لم استخلف فعلت كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم... وهذا يدل أن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينص على الخلافة لأحد"[1].

٣- "ما روي عن ابن مسعود أنه قال: "اجتمعنا معاشر أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على خيرنا بعد رسول الله فلم نأل عن خيرنا ذا فوق... ورد عن علي بن أبي طالب أنه قال: "نظرنا في أمرنا فرأينا أفضل ديننا الصلاة فارتضينا لديننا من رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لديننا". وهذا يدل على أن خلافته كانت بالاجتهاد والاستدلال لا بالنص"[1].

ثم يبين المصنف وجه القول الثاني فقال: "آثار رويت تدعي أن النبي صلى الله عليه وسلم أومأ إلى الخلافة في أبي بكر بعده منها: أنه جاءته امرأة في حاجة فأمرها أن تعود إليه قالت فإن لم أجدك تعني بعد الموت قال لها أئتي أبي بكر — رضي الله عنه[2] – ... ومنها أن النبي صلى الله عليه وسلم لما مرض قال: "ائتوني بكتف ودواة حتى أكتب لأبي بكر كتابًا لا يختلف عليه بعدي ثم غمي عليه فلما أفاق قال يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر. وهذه الأخبار تحتمل الخلافة وتحتمل غيرها"[3].

ولا شك أن النبي صلى الله عليه وسلم لم ينص على أبي بكر بنص ظاهر وأن المسلمين هم الذين اختاروه ورضوه لكن الآثار دلت أيضًا على أن النبي صلى

---

[1] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٦١٣، حديث عمر ينظر تحفة الأحوزي على الترمذي: ٣٩٦/٦، وحديث علي ينظر "تاريخ دمشق": ٤٤٢/٤٢.

[2] "البخاري" برقم: ٣٦٥٩ و"مسلم": برقم: ٢٣٨٦.

[3] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٦١٤، وأصل الحديث الذي في مرض موته صلى الله عليه وسلم ثابت في "البخاري" برقم: ٦٧٩١، وفي "مسلم" برقم: ٢٣٨٧.

الله عليه وسلم أشار إلى أحقيته رضي الله عنه لهذا الأمر بل ونبهت على همه صلى الله عليه وسلم بأن يكتب له بذلك كتاب ولكن لما علم أن المسلمين في عهده مجمعون على تقديمه في الدين والفضل علم أنهم لن يولوا غيره فاكتفى بذلك صلى الله عليه وسلم، ومن ذلك الآثار التي ذكرها المصنف ومنها ما لم يذكره وهو آكد في الإشارة وأصرح:

١- حديث حذيفة بن اليمان، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "اقتدوا بالذين من بعدي: أبي بكر وعمر"[١].

٢- حديث عائشة رضي الله عنها، قالت: "دخل علي رسول الله صلى الله عليه وسلم في اليوم الذي برئ فيه فقال: "ادعي لي أباك وأخاك حتى أكتب لأبي بكر كتابًا" ثم قال: "يأبى الله والمسلمون إلا أبا بكر". وفي رواية: "فلا يطمع في هذا الأمر طامع"، وفي رواية: قال: "... لأكتب لأبي بكر كتابًا لا يختلف عليه ثم قال: معاذ الله أن يختلف المؤمنون في أبي بكر"[٢].

* * *

المسألة الرابعة: ترتيب الأربعة رضي الله عنهم في الخلافة؟

المصنف في هذا الباب على ما أجمع عليه أهل السنة ومن انتسب لهم من متكلمة الأشعرية وغيرهم[٣] من أن ترتيبهم في الخلافة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم على النحو التالي:

أبو بكر ثم عمر ثم عثمان ثم علي رضي الله تعالى عنهم أجمعين، وأن ذلك هو ترتيبهم في الأفضلية وإلى ذلك تذهب المعتزلة[٤].

---

[١] أخرجه الترمذي برقم: (٣٦٦٢) وابن ماجه برقم: (٩٧)، وصححه الحاكم: ٧٥/٣ ووافقه عليه الذهبي وصححه ابن حبان.

[٢] أخرجه "مسلم" برقم: (٢٣٨٧) و"البخاري" مع الفتح برقم: (٥٦٦٦) و(٧٢١٧) بلفظ آخر.

[٣] "شرح الطحاوية" لأبي العز: ٧٢٧/٢، "الإبانة" للأشعري: ١٠٧-١٠٨، "شرح الأصول الخمسة" للقاضي: ٧٥٨.

[٤] "شرح الأصول الخمسة" للقاضي: ٧٦٧، إلا واصل بن عطاء فإنه كان يفضل عليًا على عثمان، ومثل ذلك نقل عن أبي حنيفة والمشهور عنه خلافه ينظر: "شرح الطحاوية": ٧٢٧/٢، "المقالات" للأشعري: ٢٢٦.

وقد خالف في هذا الروافض فقدموا عليًا رضي الله تعالى عنه على البقية و لم يثبتوا خلافتهم أما الزيدية فإنها مع تقديم عليًا تثبت خلافة الثلاثة ووافقهم على تقديم علي متأخري بعض المعتزلة[١].

ذكر المصنف ما يستدل به الشيعة من النصوص فقال: "قالت الشيعة: أليس قد قال النبي صلى الله عليه وسلم لعلي: "أنت مني بمنزلة هارون من موسى". وهذا يدل على أنه نص عليه في الخلافة – وأجاب عن ذلك بقوله – قلنا: هذا لا يدل على أن الخلافة له بعده كما يدل على أن هارون كان خليفة موسى من بعده... – حتى قال: قالوا: فحديث القدير من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره وخذل من خذله" وأجاب عنه بقوله: – قلنا: ليس في هذا ما يدل على النص عليه في الخلافة ولا غيرها وإنما هو دعاء له وتعظيم ونحن لا نمنع من ذلك..."[٢].

سبق بيان بطلان دعوى النص ولكن نتكلم هنا عن النصوص التي ذكرها المصنف بالنقاط التالية:

١– قوله صلى الله عليه وسلم لعلي: "ألا ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه ليس نبي بعدي" صحيح ثابت[٣] غير أنه لا حجة فيه للرافضة فإن استخلاف النبي صلى الله عليه وسلم أحد أصحابه على المدينة ليس من خصائص علي رضي الله عنه بل سائر الغزوات التي يغزوها رسول الله صلى الله عليه وسلم يستخلف فيها على المدينة رجال من المؤمنين والمصنف هنا إنما اقتصر على النصوص التي تستدل بها الرافضة ويكون لها وجه من جهة الثبوت واعرض عن النصوص الموضوعة.

---

[١] "شرح الأصول الخمسة" للقاضي: ٧٦١، ٧٦٧.

[٢] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٦١٥.

[٣] "البخاري مع الفتح" (١٢/٨) برقم: ٤٤١٦ ورواه "مسلم" (١٨٧٠/٢) برقم: ٢٤٠٤.

٢- أما الحديث الثاني فالشطر الأول منه: "من كنت مولاه فعلي مولاه" يقول عنه ابن تيميه "ليس هو في الصحاح لكن هو مما رواه أهل العلم وتنازع الناس في صحته"[١] وعلى القول بصحته ليس هذا من خصائصه فإن كل مؤمن موال لله ورسوله. وأما قوله: "اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله" فهو كذب باتفاق أهل المعرفة بالحديث"[٢].

٣- قال الحسن بن الحسين بن علي رضي الله عنهم – كما يروي البيهقي – حينما قيل له: ألم يقل رسول الله صلى الله عليه وسلم لعلي: من كنت مولاه فعلي مولاه؟: "أما والله إن رسول الله صلى الله عليه وسلم إن كان يعني الإمرة والسلطان والقيام على الناس بعده لأفصح لهم بذلك كما أفصح لهم بالصلاة والزكاة وصيام رمضان وحج البيت ولقال لهم: إن هذا ولي أمركم بعدي فاسمعوا له وأطيعوا فما كان وراء هذا شيء فإن أنصح الناس للمسلمين رسول الله صلى الله عليه وسلم"،[٣] وهذه نصيحة أحد أئمتهم فهل يقبلوها؟

* * *

المسألة الخامسة: ما يوجب خلع الإمام؟

يقول المصنف: "إذا وجد من الإمام الفسق في أفعاله فإن ذلك لا يوجب خلعه، وذهبت المعتزلة والأشعرية إلى أنه يوجب خلعه..."[٤]، ترك الخروج على الولاة ما لم يأتوا بكفر بواح هو الذي استقر عليه مذهب أهل السنة والجماعة للآثار الواردة في ذلك ولما رأوا من عاقبة الخروج وأنه يترتب عليه من المفاسد أعظم من المصالح المرجوة[٥]. أما ما نسبه إلى الأشعرية فمشكل لأن المشهور عنهم موافقة أهل السنة في هذا الباب[٦].

---

[١] "المنهاج" لابن تيميه: ٤/٨٦.

[٢] المصدر السابق: ٤/١٦.

[٣] "الاعتقاد" للبيهقي: ١٨٢.

[٤] "الإيضاح" لابن الزاغوني: ٦٣٠.

[٥] "المنهاج" لابن تيميه: ٤/٥٢٩، "المقالات" للأشعري: ٢٢٨.

[٦] "رسالة أهل الثغر" للأشعري: ٩٣، فقد نقل الإجماع على ذلك.

وليس الخلاف مع المعتزلة في هذا الباب مجرد خلاف فقهي كما يظنه البعض، وذلك لأن الفاسق في عرف المعتزلة هو من أثبت الصفات أو أثبت القدر، فمقصود المعتزلة من هذا الباب هو الخروج على جماعة المسلمين والدعوة إلى قتال أئمتهم ولذلك يقول القاضي عبدالجبار في "شرح الأصول الخمسة": "... فعندنا أنه النص في الأئمة الثلاثة – علي رضي الله عنه والحسن والحسين – والدعوة والخروج في الباقي..."[1].

وما استدل به المصنف على عدم الخروج على الولاة وإن فسقوا فهو جار على الطريقة التي يسلكها علماء السنة في هذا الباب.

* * *

---

[1] "شرح الأصول الخمسة" : ٧٥٣، "المقالات" للأشعري: ٣٤٨.

الخاتمة:

بعد هذا العرض والنقد لأهم آراء ابن الزاغوني في مسائل العقيدة، أنتهي إلى تقرير الحقائق التالية:

١- ابن الزاغوني – وإن قال بوجوب النظر واعتقد صحة دليل حدوث الأجسام- لا يوافق المتأخرين من متكلمة الصفاتية كالجويني وأمثاله في أن تصديق النبي صلى الله عليه وسلم لا يمكن إلا بعد العلم بصحة دليل حدوث الأجسام، بل هو يرى أنه يمكن الجمع بين الظواهر النقلية والأدلة العقلية الكلامية، كما هي طريقة قدماء متكلمة الصفاتية.

٢- طريقته في تقرير العقيدة أقرب ما تكون إلى طريقة قدماء متكلمة الصفاتية كأبي الحسن الأشعري وأمثاله الذين يقررون بالعقل ما علم ثبوته بالسمع فالشرع هو العمدة والعقل عاضد له ومعاون.

٣- يرى ابن الزاغوني أن أخبار الآحاد المتلقاة بالقبول تفيد العلم، ولذلك يثبت بها الصفات الخبرية كخبر النزول وأحاديث الرؤية كما هو قول أكثر الأشعرية متابعة لأهل الحديث والفقه.

٤- يوافق ابن الزاغوني قدماء متكلمة الصفاتية على أن دلالة ألفاظ نصوص الصفات على معانيها من المتشابه الذي لا يعلمه إلا الله تعالى.

٥- استعمل ابن الزاغوني في تقريره لوجود الله تعالى الأدلة الكلامية المعروفة وكان قريبًا في ذلك من الطريقة المعتزلية، على أن دليله الأول إذا تجاوزنا المصطلحات الكلامية التي تضمنها كان شبيهًا بالطريقة الشرعية حيث استند في حدوث الذوات إلى الحس بدلاً من تقرير الحدوث بملازمة الأجسام للأعراض.

٦- أعرض ابن الزاغوني عن "دلالة التمانع" في إثبات الوحدانية لأنه ممن يرى جواز وجود مقدور بين قادرين إذا اختلفت جهة التعلق.

٧- استعمل ابن الزاغوني في تقرير الصفات العقلية دلالة قياس الغائب على الشاهد، وكان يسوق النصوص الواردة في ذلك للاستئناس والاعتضاد لأنه يرى دلالتها خبرية محضة، وكان يستفيد في هذا المقام من كلام المعتزلة ومتكلمة الصفاتية على حدٍ سواء.

٨- سلك ابن الزاغوني في إثبات الصفات الخبرية مسلك قدماء الصفاتية في إثبات دلالة النصوص على الصفات ولكن بدون أن يعقلوا لهذه الصفات معان تؤخذ من ألفاظها، فكان في إثباته لها نوع تفويض سميناه "تفويض المثبتة".

٩- ساق ابن الزاغوني في جواز تأويل الصفات الفعلية روايتين عن الإمام أحد ورجح الكف عن التأويل ولكن إثباته لها من جنس إثبات الكلابية أي أنه تأولها بفعل حادث يفعله الله تعالى في المخلوقات البائنة منه لأنه ممن يرى امتناع حلول الحوادث بالقديم وأنه تعالى لا يقدر إلا على المخلوق المنفصل عنه.

١٠- كان ابن الزاغوني في إثباته للصفات الخبرية متابعًا لقدماء الصفاتية حيث يقرنون الإثبات بنفي التجسيم والتركيب والتبعيض في الصفات الذاتية ونفي الحركة والزوال في الصفات الفعلية.

١١- استعمل ابن الزاغوني في تقرير الصفات الخبرية أصول عقلية صحيحة استعملها الأئمة وقدماء الصفاتية لبيان أن الإثبات لا يلزم منه تمثيل ولا تشبيه، ومن ذلك:

١- القول في بعض الصفات كالقول في بعضها الآخر.

٢- الكلام في الصفات فرع عن الكلام في الذات.

١٢- وافق ابن الزاغوني السالمية في مقالتهم في كلام الله تعالى حيث ذهب إلى أن كلام الله تعالى حرف وصوت قائم به بغير مشيئته ولا قدرته، وفسر

ذلك بما تقوله السالمية من أن الحروف غير مرتبة بل هي مقترنة في الأزل والترتيب عائد إلى ذات الكلام لا إلى وجوده صفة لله تعالى: الترتيب الزمني فيها يعود إلى آلات الكلام وأدواته أما في حالة وجود الكلام صفة لله تعالى فالترتيب من قبيل ترتيب العلم على الحياة والذات على الصفات.

ثم ادعى أن صوت القارئ بالقرآن قديم واعتذر بمسألة الكسب الأشعرية حيث جعل الحروف والأصوات ليست من فعل العبد وإنما تظهر عند حركاته في محل قدرته لا أنها حادثة من جهة، بناءً على أن الأصوات متولدة عن حركات العبد الاختيارية وما كان كذلك لا يكون كسبًا له لأنه خارج محل القدرة.

١٣- قرر ابن الزاغوني إمكان رؤية الله تعالى عقلاً ووقوعها شرعًا بما يقررها به أهل السنة ومتكلمة الصفاتية إلا أنه تميز هنا عن غيره من المتكلمة بإثبات الجهة وتفسيرها بالأمر العدمي.

١٤- وافق ابن الزاغوني أبا الحسن الأشعري وأصحابه في نفي الحكمة والتعليل في أفعال الله تعالى واستدل على ذلك بما يقوله الأشاعرة في هذا المقام.

١٥- وافق ابن الزاغوني أبا الحسن الأشعري وأصحابه وابن حامد وأبا يعلى من الحنابلة في أن العقل لا يحسن ولا يقبح.

١٦- فسر ابن الزاغوني الكسب بما يوافق مذهب الماتريدية والباقلاني من الأشاعرة حيث جعل للعبد قدرة مؤثرة في صفة الفعل من كونه طاعة أو معصية أي أنها متعلقة بالإرادة والقصد إلى الفعل.

١٧- لم يعتبر المصنف إلا الاستطاعة الموجبة للفعل ولذلك أطلق القول بجواز تكليف ما لا يطاق.

١٨- يترجح أن المصنف ممن يحصر إثبات النبوة بالمعجزة كما أنه يرى أن الوصف المعتبر في المعجزة هو خرقها للعادة كما هو قول الأشعرية.

١٩- أثبت ابن الزاغوني مسائل الوعد والوعيد والإمامة على الطريقة السنية كما هي طريقة عامة متكلمة الصفاتية.

٢٠- المصنف كان في كل ما سبق متابعًا لشيخ الحنابلة القاضي أبي يعلى فلا يكاد نجد له قولاً مخالفاً، وبهذا نعلم دقة تعبير ابن تيميه لما كان يصفه بأنه من أتباع القاضي أبي يعلى إلا أن أبا يعلى قد نجد له في المسألة أكثر من قول بينما ابن الزاغوني لا نكاد نجد له مثل هذا الاضطراب، كما أن المصنف تميز عن القاضي في "المعتمد" بتقرير المسائل العقدية بالعقل والنقل وبالرد على المخالف بمثل ذلك.

نخلص من الحقائق السابقة إلى النتيجة التالية:

ابن الزاغوني فقيه متكلم وينهج في ذلك طريقة قدماء الأشاعرة متابعًا في ذلك القاضي أبا يعلى ولكنه في الكلام مقلدًا لمن قبله حيث لم يقرر مسألة كلامية البته بل كان يتلقى هذه القواعد الكلامية ويجعلها من المسلمات بل أحيانًا يظن أن هذه مسائل قد أجمعت عليها الأمة.

ومع هذا كان يرى أنه يمكن الجمع بين هذه المعقولات وظواهر النصوص فجاء مذهبه مركبًا من هذه المعقولات التي يعتقد صحتها ومن ما هو مشهور عن أهل السنة كما هي طريقة أبي الحسن الأشعري وأصحابه، فكثير ما يكون ظاهر المذهب حق وعند التدقيق والتفصيل تظهر أمورًا من الباطل والبدعة.

٢١- إكمال بعض السقط الموجود في المخطوط المطبوع والمحقق من قبل الباحث عصام السيد.

وهنا فإني أوصي بالآتي:

الاهتمام بدراسة مذاهب المتكلمة المنتسبين لأهل السنة لإبراز الآتي:

أ- المخالفات التي انحرفوا فيها عن مذهب سلف الأمة.

ب- الانحراف الذي استفحل في المتأخرين حتى خرجوا عن قول أئمة متكلمة الصفاتية إلى قريب من قول المعتزلة.

الفهارس

فهرس المصادر والمراجع

١- القرآن الكريم.

٢- "إبطال التأويلات لأخبار الصفات" لأبي يعلى، ت: محمد النجدي، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ، دار الإمام الذهبي.

٣- "أبكار الأفكار" لسيف الدين الآمدي، تحقيق: أحمد المهدي، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ١٤٢٣هـ.

٤- "اجتماع الجيوش الإسلامية" لابن القيم، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الرابعة، ١٤٢٦هـ، ت: عبدالله المعتق.

٥- "أساس التقديس" لفخر الدين محمد بن عمر الرازي، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية: ١٤٠٦هـ.

٦- "إشارات المرام من عبارات الإمام" لكمال الدين البياضي، ت: يوسف عبدالرازق، ط١، ١٣٦٨هـ، الحلبي، القاهرة.

٧- "أصول الدين" للإمام أبي منصور البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠١هـ.

٨- "أصول السنة" للإمام أحمد، دار المنار، الخرج، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

٩- "أصول الكافي" لمحمد الكليني، تصحيح وتعليق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الثالثة، ١٣٨٨هـ.

١٠- "أصول مذهب الشيعة الإمامية الإثني عشرية" للدكتور: ناصر الغفاري، دار الرضا، الجيزة، مصر.

١١- "أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري" للخطابي، ت: محمد آل سعود، مركز إحياء التراث الإسلامي بجامعة أم القرى.

١٢- "أعلام الفلسفة العربية" لكمال اليازجي، أنطوان غطاس كرم، الطبعة الثالثة، ١٩٦٨م، دار المكشوف، بيروت.

١٣- "الإبانة عن أصول الديانة" لأبي الحسن الأشعرين دار ابن حزم، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

١٤- "الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية" لابن بطه، دار الراية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ، ت: الوليد سيف النصر.

١٥- "الأحكام السلطانية" للماوردي، مكتبة مصطفى الحلبي، مصر، الطبعة الثانية، ١٣٩٣هـ.

١٦- "الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد" تأليف: سعود العريفي، دار عالم الفوائد، الطبعة الأولى، شهر رجب ١٤١٩هـ.

١٧- "الأربعين في أصول الدين" للرازي.

١٨- "الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد" لإمام الحرمين الجويني، مكتبة الخانجي، مصر، ١٣٦٩هـ، ت: د. محمد يوسف، د. علي عبدالمنعم.

١٩- "الاستقامة" لشيخ الإسلام أحمد بن تيميه، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ، طبع جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

٢٠- "الأسماء والصفات" للبيهقي، ت: محمد زاهد الكوثري، طبع مكتبة السعادة بمصر، ١٣٥٨هـ.

٢١- "الإشارات والتنبيهات" لابن سيناء مع شرح الطوسي، ت: د. سليمان دنيا، طبعة دار المعارف بمصر.

٢٢- "الإصابة في تمييز الصحابة" لابن حجر، مطبعة السعادة بمصر، ١٣٢٨هـ، وأعادت نشره مصورًا دار الفكر، بيروت، ١٣٩٨هـ.

٢٣- "الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف أهل السنة والجماعة" لأبي بكر أحمد البيهقي الشافعي، ت: عبدالله الدرويش، اليمامة، الطبعة الثالثة، ١٤٢٣هـ.

٢٤- "الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد على مذهب السلف وأصحاب الحديث" تصنيف الإمام الحافظ أبي بكر أحمد البيهقي الشافعي، ت: د. السيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ. ونسخة أخرى تصحيح الشيخ أحمد مرسي، طبع بالقاهرة، ١٣٨٠هـ.

٢٥- "الأعلام" للزركلي، دار العلم للملايين، الطبعة الأولى: ١٩٨٦م.

٢٦- "الاقتصاد في الاعتقاد" لأبي حامد الغزالي، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤٠٣هـ.

٢٧- "الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل"، تأليف: علي بن سليمان المردادي أبو الحسن، دار النشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق: محمد حامد الفقي.

٢٨- "الإنصاف" للباقلاني، ت: محمد الكوثري، مؤسسة الخانجي، القاهرة.

٢٩- "البداية والنهاية"، تأليف: إسماعيل بن عمر بن كثير، دار النشر: مكتبة المعارف، بيروت.

٣٠- "البرهان في أصول الفقه" لإمام الحرمين الجويني، تحقيق: د. عبدالعظيم الديب، الطبعة الأولى، ١٣٩٩هـ، مطابع الدوحة بقطر.

٣١- "التبصير في معالم الدين" للطبري، ت: علي الشبل، ط١، دار العاصمة، الرياض، ١٤١٦هـ.

٣٢- "التسعينية" لشيخ الإسلام ابن تيميه، ت: د. محمد العجلان، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

٣٣- "التفتازاني وموقفه من الإلهيات" للملا، رسالة دكتوراه من جامعة أم القرى.

٣٤- "التقييد لمعرفة الرواة والأسانيد"، تأليف: محمد بن عبدالغني البغدادي أبو بكر، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ط:١، تحقيق: كمال يوسف الحوت.

٣٥- "التلخيص" لإمام الحرمين الجويني، ت: رسالة مقدمة لنيل الدكتوراه، الطالب: عبدالله جولم وبشير العمري، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة.

٣٦- "التمهيد" لابن عبدالبر، وزارة عموم الأوقاف، المغرب، ط ١٣٨٧هـ، ت: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد البكري.

٣٧- "التوحيد وإثبات صفات الرب" لابن خزيمه، ت: الشهوان، الطبعة الأولى، ١٤٠٨هـ، دار الرشد. نسخة أخرى: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٢هـ، ت: محمد خليل هراس.

٣٨- "الجامع الصحيح" للإمام البخاري بشرح ابن حجر المسمى "فتح الباري" طبعة مصورة لدار الفكر، بيروت، عن الطبعة الأولى للمكتبة السلفية. ونسخة "الجامع الصحيح المختصر" للبخاري، دار ابن كثير، بيروت، ١٤٠٧هـ، ت: د. مصطفى البغا، الطبعة الثالثة.

٣٩- "الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح" لشيخ الإسلام ابن تيميه، مطبعة المدني، مصر، تحقيق: علي سيد صبح المدني.

٤٠- "الجوهر المحصل في مناقب الإمام أحمد بن حنبل"، لمحمد بن محمد السعدي، تحقيق: د. عبدالله التركي، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ، هجر للطباعة والنشر والتوزيع.

٤١- "الحجة في بيان المحجة وشرح عقيدة أهل السنة"، إملاء الإمام الحافظ قوام السنة أبي القاسم إسماعيل بن محمد الأصفهاني، ت: محمد المدخلي، دار الراية للنشر، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.

٤٢- "الحياة العلمية في الشام" للزرو، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧١م.

٤٣- "الذيل على طبقات الحنابلة" لابن رجب، دار المعرفة، بيروت.

٤٤- "الذيل على طبقات الحنابلة" لابن رجب، مطبعة السنة المحمدية: ١٣٧٢هـ - ١٩٥٢م.

٤٥- "السلسلة الصحيحة" للألباني، المكتب الإسلامي.

٤٦- "السنة" للإمام عبدالله بن أحمد بن حنبل، ت: د. محمد سعيد القحطاني، رمادي للنشر بالدمام، الطبعة الرابعة، ١٤١٦هـ.

٤٧- "السياسة الشرعية" لابن تيميه، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

٤٨- "الشريعة" لأبي بكر بن الحسين الآجري، ت: محمد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، وأعادت نشره دار الكتب سنة ١٤٠٣هـ.

٤٩- "الشريعة" للآجري، جمعية إحياء التراث الإسلامي ومؤسسة الريان، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ، ت: مكتب التحقيق بمؤسسة الريان.

٥٠- "الصحاح" لإسماعيل الجوهري، ت: أحمد عطار، الطبعة الثالثة، لعام ١٤٠٤هـ، دار العلم للملايين.

٥١- "الصفات" للدارقطني، مكتبة ابن تيميه، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ، ت: نشأت المصري، نسخة أخرى ت: عبدالله الغنيمان، مكتبة المدينة المنورة، ط١، ١٤٠٢هـ.

٥٢- "الصواعق المحرقة في الرد على أهل البدعة والزندقة" لابن حجر الهيثمي، تخريج: عبدالوهاب عبداللطيف، الطبعة الثانية، ١٣٨٥هـ، مكتبة القاهرة، مصر.

٥٣- "العبر في خير من غير"، تأليف: شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، دار النشر: مطبعة حكومة الكويت، الكويت: ١٩٨٤م، الطبعة الثانية، تحقيق: د. صلاح الدين المنجد.

٥٤- "العدة في أصول الفقه"، تأليف: القاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء، تحقيق: د. أحمد بن علي مباركي، الطبعة الأولى، ١٤٠٠هـ، مؤسسة الرسالة.

٥٥- "العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية" للجويني، تحقيق: السقا، مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة، ١٣٩٩هـ.

٥٦- "العلو للعلي الغفار" للذهبي، مكتبة أضواء السلف، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ، ت: أشرف عبدالمقصود.

٥٧- "الفرق بين الفرق" لعبدالقاهر بن طاهر البغدادي، تحقيق: محمد محي الدين عبدالحميد، المطبعة العصرية، بيروت، ١٤١٣هـ.

٥٨- "الفصل في الملل والأهواء والنحل" للإمام أبي محمد علي بن حزم الأندلسي، وضع حواشيه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٢٠هـ.

٥٩- "الفصول المهمة في أصول الأمة" لمحمد الحر العاملي، مكتبة بصيرتي قم، ط٣.

٦٠- "الكامل في التاريخ" لابن الأثير، تأليف: أبو الحسن علي بن أبي بكر محمد بن محمد الشيباني، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٥هـ، ط:٢، تحقيق: عبدالله القاضي.

٦١- "الكامل" لابن عدي، دار الفكر، بيروت، ط٣، ١٤٠٩هـ، ت: غزاوي.

٦٢- "اللباب في تهذيب الأنساب"، تأليف: أبو الحسن علي بن أبي الكرم محمد بن محمد الشيناني، دار النشر: دار صادر، بيروت، ١٤٠٠هـ.

٦٣- "المباحث الشرقية" لفخر الدين الخطيب الرازي، طبعة دار الكتاب العربي، بيروت، تحقيق: محمد البغدادي، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.

٦٤- "المسامرة بشرح المسايرة" المسامرة للكمال بن أبي الشريف، المسايرة لابن الهمام، الطبعة الأولى، بولاق، ١٣١٧هـ.

٦٥- "المستدرك" للحاكم، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١١هـ، الطبعة الأولى، ت: مصطفى عطا.

٦٦- "المستصفى في علم الأصول" تأليف: أبو حامد محمد الغزالي، الطبعة الأولى، ١٣٢٤هـ، المطبعة الأميرية ببولاق بمصر.

٦٧- "المسند" للإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة، مصر، ونسخة المكتب الإسلامي ط:٤.

٦٨- "المطالب العالية من العلم الإلهي" لفخر الدين الرازي، تحقيق: السقا، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ.

٦٩- "المعتمد في أصول الدين" للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الفراء، حققه: د. وديع زيدان، دار المشرق، بيروت.

٧٠- "المعتمد في أصول الفقه"، تأليف: محمد بن علي بن الطيب البصري أبو الحسين، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٣هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: خليل الميس.

٧١- "المغني عن حمل الأسفار" للعراقي، هامش "إحياء علوم الدين"، ط الحلبي: ١٣٥٨هـ.

٧٢- "المغني في أبواب العدل والتوحيد" للقاضي عبدالجبار، ت: أحمد الأهواني وآخرون، طبعة المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

٧٣- "المقصد الأرشد في ذكر أصحاب الإمام أحمد" تأليف الإمام برهان الدين إبراهيم بن محمد بن عبدالله بن مفلح، دار النشر: مكتبة الرشد، الرياض، ١٤١٠هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. عبدالرحمن العثيمين.

٧٤- "الملل والنحل" لأبي الفتح محمد عبدالكريم الشهرستاني، تحقيق: محمد عبدالقادر القاضي، المكتبة العصرية، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.

٧٥- "المنتظم في تاريخ الملوك والأمم"، تأليف: عبدالرحمن بن علي بن الجوزي أبو الفرج، دار النشر: دار صادر، بيروت، ١٣٥٨هـ، الطبعة الأولى. ونسخة دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٢هـ، ت: محمد ومصطفى عطا.

٧٦- "المنقذ من الضلال" للغزالي، تعليق عبدالحميد محمود، ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفاته، ط١، ١٩٧٩م، دار الكتاب اللبناني، بيروت.

٧٧- "المواقف في علم الكلام" تأليف: عضد الله والدين القاضي عبدالرحمن بن أحم الأيجي، مكتبة المتنبي، القاهرة.

٧٨- "الموضوعات" لابن الجوزي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ، ١٤١٥هـ، ت: توفيق حمدان، ونسخة أخرى، دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

٧٩- "النبوات" لشيخ الإسلام تقي الدين ابن تيميه، تحقيق أبو صهيب الرومي وعصام الحرستاني، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

٨٠- "النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة" تأليف: جمال الدين أبي المحاسن يوسف بن تعزي الأتابكي، دار النشر: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر.

٨١- "الوافي بالوفيات"، تأليف: صلاح الدين خليل بن أبيك الصفدي، دار النشر: دار إحياء التراث، بيروت، ١٤٢٠هـ، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى.

٨٢- "بحر الكلام في علم التوحيد" لأبي المعين النسفي، بدون معلومات.

٨٣- "بغية الطلب في تاريخ حلب"، تأليف: كمال الدين عمر بن أحمد بن أبي جراده، دار النشر: دار الفكر، تحقيق: د. سهيل زكار.

٨٤- "بيان إعجاز القرآن" للخطابي، ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز حققها محمد خلف الله ومحمد زغلول، دار المعارف، ط٤، ط١.

٨٥- "بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية" لأبي العباس شيخ الإسلام أحمد بن تيميه، تصحيح حمد بن عبدالرحمن بن قاسم، دار القاسم، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.

٨٦- "تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام" تأليف: شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، دار النشر: دار الكتاب العربي، لبنان، بيروت، ١٤٠٧هـ، الطبعة الأولى، تحقيق: د. عمر عبدالسلام تدمري.

٨٧- "تاريخ الفلسفة الإغريقية" ليوسف كرم، مطبعة لجنة التأليف والنشر، القاهرة، ١٣٨٩هـ، الطبعة الخامسة والطبعة السادسة.

٨٨- "تاريخ الفلسفة في الإسلام" لدي بور، ترجمة أبو ريده، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة.

٨٩- "تاريخ مدينة دمشق"، تأليف: أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله الشافعي، دار النشر: دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥م، تحقيق محب الدين سعيد العمري.

٩٠- "تبصرة الأدلة" لأبي المعين النسفي، ت: كلود سلامه، المعهد العلمي الفرنسي، دمشق، ١٩٩٣م.

٩١- "تحفة المريد على جوهرة التوحيد" للإمام البيجوري، تحقيق: د. علي جمعة الشافعي، دار السلام للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، ١٤٢٧هـ، القاهرة.

٩٢- "تذكرة الحفاظ"، تأليف: أبو عبدالله شمس الدين محمد الذهبي، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ونسخة دار المعرفة بيروت، ط١، عام ١٤٠٦هـ، ت: أحمد عبدالوهاب.

٩٣- "تقديم كتاب الظاهرة القرآنية لمالك بن نبي" لمحمود شاكر، دار الفكر، ١٤٠٢هـ.

٩٤- "تكملة الإكمال"، تأليف: محمد بن عبدالغني البغدادي، دار النشر: جامعة أم القرى، مكة المكرمة، ١٤١٠هـ الطبعة الأولى، تحقيق: د. عبدالقيوم عبد رب النبي.

٩٥- "تهذيب اللغة" لأبي منصور الأزهري، ت: الأبياري، دار الكتاب، سنة ١٩٦٧م.

٩٦- "خلق أفعال العباد" للبخاري، تخريج: سالم بن أحمد ومحمد السعيد، مكتبة التراث الإسلامي، مصر.

٩٧- "درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول الصريح المعقول" لشيخ الإسلام ابن تيميه، ضبط وتصحيح: عبداللطيف عبدالرحمن، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.

٩٨- "ذم التأويل" لموفق الدين ابن قدامه، تحقيق البدر، الدار السلفية بالكويت، ط١، ١٤٠٦هـ.

٩٩- "رجال الكشي" (اختيار معرفة الرجال): الاختيار: لمحمد الطوسي، والأصل لمحمد الكشي، تصحيح: حسن المصطفوي، ط : طهران.

١٠٠- "رسالة الثغر" لأبي الحسن الأشعري، ت: محمد الجليند، ط٢، ١٤١٠هـ، دار اللواء، الرياض.

١٠١- "رسالة السجزي إلى أهل زبيد" دار الراية، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، ت: محمد باكريم.

١٠٢- "رسالة إلى أهل الثغر" لأبي الحسن الأشعري، مكتبة العلوم والحكم، المدينة، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ، ت: عبدالله الجنيدي.

١٠٣- "سنن ابن ماجه" دار الفكر، طبعة مصورة عن مطبعة عيسى الحلبي، تحقيق: محمد فؤاد عبدالباقي.

١٠٤- "سنن أبي داوود" دار الحديث، سوريا، الطبعة الأولى، ١٣٩٤هـ.

١٠٥- "سنن الترمذي" طبعة الحلبي، ت: أحمد شاكر، ١٣٩٨هـ، ونسخة إحياء التراث العربي، بيروت، ت: أحمد شاكر وآخرون.

١٠٦- "سير أعلام النبلاء"، تأليف: محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، دار النشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤١٣هـ، الطبعة التاسعة، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، محمد نعيم.

١٠٧- "شذرات الذهب في أخبار من ذهب" تأليف: عبدالحي بن أحمد العكبري، دار النشر: دار بن كثير، دمشق: ١٤٠٦هـ، ط١، تحقيق: عبدالقادر الأرناؤوط، محمود الأرناؤوط.

١٠٨- "شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة والتابعين من بعدهم" للإمام العالم الحافظ أبي القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري اللالكائي، ت: د. أحمد سعد حمدان الغامدي، دار طيبة، الرياض، الطبعة الرابعة، ١٤١٨هـ.

١٠٩- "شرح الأصول الخمسة" القاضي عبدالجبار بن أحمد، تعليق: الإمام أحمد بن الحسين بن أبي هاشم، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٤١٦هـ، ت: د. عبدالكريم عثمان.

١١٠- "شرح السنة" تأليف: أبي محمد الحسن بن علي البربهاري، مكتبة عباد الرحمن، مكتبة العلوم والحكم، مصر، ١٤٢٦هـ، تعليق: أبو يعقوب المصري، الطبعة الأولى.

١١١- "شرح العقائد العضدية" لجلال الدين الدواني، الطبعة الأولى، ١٣١٧هـ، وحاشية إسماعيل الكلنبوي على شرح جلال الدين الدواني على العقائد العضدية" دار سعادت مطبعة عثمانية.

١١٢- "شرح العقيدة الأصفهانية" لشيخ الإسلام ابن تيميه، تحقيق: سعيد بن نصر، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.

١١٣- "شرح العقيدة الطحاوية" لأبي العز علي بن علي الدمشقي، ت: التركي والأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة عشر: ١٤١٩هـ.

١١٤- "شرح الفقه الأكبر" للملا علي قاري، دار النفائس، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ، ت: مروان الشعار.

١١٥- "شرح القصيدة النونية" للإمام ابن القيم، ت: محمد هراس، مكتبة دار المنهاج، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ، القاهرة.

١١٦- "شرح المواقف" للجرجاني ومعه "حاشية السيالكوني والحلبي"، ضبط: الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط١، ١٤١٩هـ.

١١٧- "شرح حديث النزول" لابن تيميه، ت: محمد الخميس، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ، دار العاصمة، الرياض.

١١٨- "شرح رسالة ابن زيدون لأتباعه" للقاضي عبدالوهاب المالكي، ت: د. أحمد محمد سيف، دار البحوث والدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الإمارات، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.

١١٩- "شرح صحيح مسلم" لأبي زكريا يحيى بن شرف النووي، الطبعة المصرية، القاهرة، ١٣٤٧هـ.

١٢٠- "شرح كتاب التوحيد" للغنيمان، دار العاصمة بالرياض، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ.

١٢١- "شفاء العليل" لابن القيم، ت: الحساني حسن، دار التراث. وطبعة أخرى بتصحيح النعساني الحلبي، ط١: ١٣٢٣هـ، طبعة مصورة بمكتبة الرياض الحديثة.

١٢٢- "شفاء العليل" لابن القيم، تحقيق: عمر الحفيان، مكتبة العبيكان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

١٢٣- "صحيح الجامع الصغير وزياداته" طبعة المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية، ١٣٩٩هـ.

١٢٤- "صحيح سنن الترمذي" للألباني، مكتبة التربية لدول الخليج، الطبعة الأولى: ١٤٠٩هـ.

١٢٥- "صحيح مسلم" طبعة دار الفكر، بيروت، ت: محمد فؤاد عبدالباقي، الطبعة الثانية، ١٣٩٨هـ، ونسخة دار إحياء التراث العربي، بيروت.

١٢٦- "طبقات الحنابلة" للقاضي أبو الحسين محمد بن أبي يعلى، تصحيح محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية.

١٢٧- "طبقات الشافعية الكبرى" تأليف: تاج الدين بن علي بن عبدالكافي السبكي، دار النشر: هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤١٣هـ ط٢، تحقيق: د. محمود الطناحي، د. عبدالفتاح الحلو.

١٢٨- "طبقات الشافعية الكبرى" للسبكي، ت: عبدالفتاح الحلو، طبعة الحلبي بمصر.

١٢٩- "طبقات الشافعية" لجمال الدين الأسنوي، ت: عبدالله الجبوري، ط: دار العلوم، ١٤٠١هـ.

١٣٠- "ظهر الإسلام"، تأليف: أحمد أمين، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الثالثة.

١٣١- "عقيدة السلف وأصحاب الحديث" للإمام أبي عثمان إسماعيل بن عبدالرحمن الصابوني، ت: د. ناصر الجديع، دار العاصمة.

١٣٢- "غريب الحديث" لأبي عبيد القاسم بن سلام، الطبعة الأولى، ١٣٨٧هـ، مجلس دائرة المعارف العثمانية، الهند، ونسخة أخرى طبعة دار الكتاب العربي، بيروت، تحقيق: د. محمد خان.

١٣٣- "فتح الباري شرح صحيح البخاري" لابن حجر، دار المعرفة، بيروت، ت: محب الدين الخطيب.

١٣٤- "فتح الباري شرح صحيح البخاري" لابن رجب، ت: محمد شعبان وآخرون، مكتبة الغرباءِ الأثرية بالمدينة المنورة، الطبعة الأولى.

١٣٥- "فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية" لمحمد صالح الزركان، دار الفكر.

١٣٦- "فهم القرآن ومعانيه" للحارث بن أسد المحاسبي، ت: حسين القوتلي، دار الفكر، بيروت.

١٣٧- "كتاب أصول الدين"، تأليف: الإمام أبي منصور عبدالقاهر البغدادي، دار الكتب العلمية بيروت، ط٣: ١٤٠١هـ، مصورة عن: الطبعة الأولى باستنبول، مطبعة الدولة، ١٣٤٦هـ.

١٣٨- "كتاب التمهيد"، تأليف: أبو بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني، دار النشر: المكتبة الشرقية، بيروت، ١٩٥٧م، ت: الأب / رتشرد يوسف اليسوعي.

١٣٩- "كتاب التوحيد" للإمام أبي منصور الماتريدي، ت: د. فتح الله خليف، دار المعارف المصرية، الإسكندرية.

١٤٠- "لسان العرب" لابن منظور، دار صادر.

١٤١- "لسان الميزان"، تأليف: أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار النشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ١٤٠٦هـ، ط:٣، تحقيق: دائرة المعرفة النظامية، الهند.

١٤٢- "لوامع الأنوار البهية شرح الدرر المضيئة" للسفاريني، المكتب الإسلامي، بيروت.

١٤٣- "مجاز القرآن" لأبي عبيدة ، تحقيق سزكين، الطبعة الثانية، ١٣٩٠هـ، دار الفكر.

١٤٤- "مجمع الزوائد ومنبع الفوائد" للهيثمي، الطبعة الثانية، ١٩٦٧م، دار الكتاب العربي، بيروت، ونسخة مكتبة القدس: ط ١٣٥٢هـ.

١٤٥- "مجموع الفتاوى" لشيخ الإسلام ابن تيميه، ت: عامر الجزار وأنور البار، مكتبة العبيكان، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.

١٤٦- "مجموع الفتاوى"، تأليف: أحمد بن عبدالحكيم بن تيميه، دار النشر: مكتبة ابن تيميه: الطبعة الثانية، تحقيق: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النحوي.

١٤٧- "محاضرات في النصرانية" للإمام محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثالثة.

١٤٨- "محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين" لفخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي، راجعه، طه عبدالرؤوف، مكتبة الكليات الأزهرية، الأزهر.

١٤٩- "مختصر الصواعق المرسلة" لابن القيم، مكتبة المتنبي.

١٥٠- "مختصر منهاج السنة لأبي العباس ابن تيميه" للشيخ عبدالله العثيمان، مكتبة الكوثر بالرياض، ودار الأرقم ببريطانيا، الطبعة الثالثة، ١٤١٥هـ.

١٥١- "مرآة الجنان وعبرة اليقضان" تأليف: أبو محمد عبدالله بن أسعد اليافعي، دار النشر: دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ١٤١٣هـ.

١٥٢- "مشكاة المصابيح" لمحمد الخطيب، ت: الشيخ الألباني، طبعة المكتبة الإسلامية، الأولى.

١٥٣- "مشكل الحديث وبيانه" لابن فورك، ت: موسى علي، المكتبة العصرية، بيروت.

١٥٤- "معالم التنزيل" للبغوي، ت: خال العك ومروان سوار، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ، دار المعرفة، بيروت.

١٥٥- "معالم السنن" للخطابي، منشورات المكتبة العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ.

١٥٦- "معجم المؤلفين" لعمر رضا كحاله ، دار إحياء التراث الإسلامي، بيروت.

١٥٧- "مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة" لشمس الدين محمد بن القيم، رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء والعلوم، ونسخة دار الكتب العلمية، بيروت، ط١.

١٥٨- "مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين" تأليف الإمام أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، الطبعة الأولى: ١٤٢٦هـ.

١٥٩- "مقالات الجهم بن صفوان وأثرها في الفرق الإسلامية" تأليف: ياسر قاضي، أضواء السلف، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.

١٦٠- "مقاييس اللغة" لأبي الحسين أحمد بن فارس، طبعة دار الجيل، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٢٠هـ، ت: عبدالسلام هارون.

١٦١- "مقدمة ابن خلدون" تأليف: عبدالرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي، دار النشر: دار القلم، بيروت، ١٩٨٤م، الطبعة الخامسة.

١٦٢- "مناهج الأدلة في عقائد الملة": لابن رشد، تحقيق: الدكتور محمود القاسم، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة.

١٦٣- "مناهل العرفان في علوم القرآن" لمحمد الزرقاني، دار الفكر بلبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

١٦٤- "منهاج السنة النبوية" تأليف: شيخ الإسلام ابن تيميه، دار النشر: مؤسسة قرطبة، الطبعة الأولى: ١٤٠٦هـ، تحقيق: د. محمد رشاد سالم.

١٦٥- "منهج إمام الحرمين في دراسة العقيدة" للدكتور: أحمد العبداللطيف، مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

١٦٦- "موقف ابن تيميه من الأشاعرة" للدكتور المحمود، مكتبة الرشد، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.

١٦٧- "موقف المتكلمين من الاستدلال بنصوص الكتاب والسنة" لسليمان الغصن، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.

١٦٨- "ميزان الاعتدال"، تأليف شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، دار النشر: دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٥م، ط:١، تحقيق الشيخ: علي معوض والشيخ: عادل عبدالموجود، ونسخة الحلبي، ط١: ت: البيجاوي، ١٣٨٢هـ.

١٦٩- "نزهة الأعين النواظر في علم الوجوه والنظائر"، تأليف: جمال الدين أبي الفرج عبدالرحمن بن الجوزي، دار النشر: مؤسسة الرسالة، لبنان، بيروت، ١٤٠٤هـ، الطبعة الأولى، ت: محمد عبدالكريم الرافعي.

١٧٠- "نظم المتناثر من الحديث المتواتر" لأبي الفيض الكتاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤٠٠هـ.

١٧١- "نقض عثمان بن سعيد على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله في التوحيد" للإمام عثمان بن سعيد الدارمي، ت: منصور السماري، مكتبة أضواء السلف، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ، الرياض.

١٧٢- "نهاية الإقدام في علم الكلام" للشهرستاني، تصحيح الفرد جيوم، طبعة ليدن.

١٧٣- "نهج البلاغة" المنسوب لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه، تحقيق: صبحي الصالح، دار الكتاب اللبناني، ١٣٨٧هـ.

١٧٤- "وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان"، تأليف: أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلكان، دار النشر: دار الثقافة، لبنان، تحقيق: إحسان عباس.

فهرس الموضوعات

الفصل الرابع: القدر

الفصل الخامس: النبوة

الفصل السادس: الوعد والوعيد

الفصل السابع: الإمامة